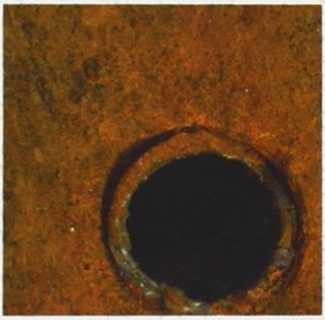
Verdades y saberes del marxismo

Reacciones de una tradición política ante su "crisis"

Elías José Palti



FILOSOFÍA

ELÍAS JOSÉ PALTI

VERDADES Y SABERES DEL MARXISMO

Reacciones de una tradición política ante su "crisis"

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - CHILE - COLOMBIA - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición, 2005
Primera reimpresión, 2010

Palti, Elías José
Verdades y saberes del marxismo: Reacciones de una tradición política ante su "crisis" - 1a ed. 1a reimp. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2010.
232 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-950-557-657-9

I. Filosofía Marxista. I. Título
CDD 320.532 2

CREATIVE COMMONS

D.R. © 2005, Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-657-9

Se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2010
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,
Buenos Aires, Argentina.

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

A mis padres,
ahora que lo sé.

AGRADECIMIENTOS

El hecho de tratarse de un proyecto personal, cuyo manuscrito, por otro lado, no circuló demasiado, no implica que en su realización no se haya nutrido de importantes estímulos, aportes y sugerencias, de los que, en la medida de lo posible, quisiera aquí dejar constancia. En primer lugar, quiero agradecer a mis compañeros del Programa de Historia Intelectual de la Universidad de Quilmes, Oscar Terán, Carlos Altamirano, Adrián Gorelik, Jorge Myers, Alejandro Blanco y Karina Vasquez, sobre todo, por compartir incontables charlas, siempre enriquecedoras. También a Horacio Tarcus, quien me alentó desde años atrás a encarar esta empresa, al igual que los amigos del CEDINCI, en donde pude presentar y discutir algunas de las ideas aquí desarrolladas. A Juan Pablo Lichtmajer y Ricardo Martínez Mazzola, con quienes seguimos siempre de cerca y discutimos la obra de Laclau; a Bruno Boostels, con quien compartimos el interés por la obra de Badiou; a José Sazbón, una especie de recurso siempre bien disponible al que apelo en las más variadas circunstancias; a Carlos Mora, quien me hizo llegar agudos comentarios y a Beatriz Sarlo, quien leyó atentamente el primero de los capítulos y me ayudó a darle su forma final. Con Isabel Quintana discutimos permanentemente secciones enteras de este trabajo, al punto que podrían casi considerarse como de elaboración común. A mis amigos marplatenses, Elisa Pastoriza, Juan Manuel Reis, María Coira, Adriana Bochino, Mauricio Espil y Miguel Ángel Taroncher, quienes me soportaron en vacaciones hablando de estas cuestiones tan poco veraniegas. En fin, a mis alumnos del seminario sobre marxismo postestructuralista. Estímulos de otra índole tampoco faltaron. Uno que de ahora en más no podrá faltarme es la presencia permanente de Andrés, quien llena con sonrisas mi vida. Uno con

el que ya no podré contar, en cambio, es con la compañía de Rubén Quintana. Para él, mi dolorido recuerdo.

Uno de los colegas (y maestro) aquí mencionado, en una conversación informal sobre las ideas marxistas postestructuralistas me preguntaba, palabras más, palabras menos, si, quebrada ya hoy toda ilusión de Sentido en la historia, no nos habríamos finalmente librado de la presión de su búsqueda. Fue entonces que comenzó a gestarse este libro. Lo que sigue es mi respuesta, algo demorada, a esa pregunta.

PREFACIO
LA PREGUNTA POR EL MARXISMO HOY

> Dar una respuesta –la alienación, la primacía de la necesidad, la historia como proceso de la práctica material, el hombre total– deja, sin embargo, indeterminada o indecisa la pregunta a la cual responde.
>
> MAURICE BLANCHOT

EL PRESENTE LIBRO no forma parte de ningún proyecto de investigación institucionalmente radicado, no responde a exigencias académicas, sino que obedece a motivaciones más personales. Busca, básicamente, saldar algunas viejas deudas teóricas pendientes (y, a su vez, contraer seguramente otras nuevas). De todos modos, no está por ello desligado de mis otros trabajos historiográficos. Por el contrario, participa de una persistente búsqueda por abordar y tratar de comprender los fenómenos de crisis conceptual. Lo une, igualmente, un cierto tipo de enfoque. Lo que me propuse esta vez es interrogar la situación presente del pensamiento marxista desde un punto de vista estrictamente histórico-intelectual.

Tal tipo de aproximación supone la apelación a categorías tomadas de disciplinas diversas, algunas previsibles para el caso, como la filosofía política o la teoría sociológica, y otras menos, como la crítica literaria, buscando así inscribir este fenómeno particular en un horizonte cultural más amplio, que es el de la crisis de la política toda en el último fin de siglo. La expectativa, cuya concreción o no toca al lector juzgar, es que de tal cruce pueda surgir una perspectiva, aunque no menos polémica, distinta de las tradicionales en la literatura en el área, fuertemente orientadas a incidir prácticamente en los debates presentes, y que, más allá de mis convicciones personales al respecto, ayude a localizar aquellos núcleos problemáticos con los

que no sólo el marxismo, sino el pensamiento político en general se ve hoy confrontado.

En suma, de lo que se trata aquí es de someter los textos en cuestión a una suerte de "lectura sintomática", es decir, seguir su línea argumentativa, con el mayor rigor posible, hasta sus últimas consecuencias lógicas, a fin de descubrir sus premisas implícitas y eventualmente negadas a nivel del discurso, en que revelan su sentido último. Entiendo que es en este tipo de aproximación histórico-intelectual a la crisis contemporánea del marxismo donde radica la originalidad del presente estudio, y en función de la cual espero que sea leído y evaluado. No obstante, y precisamente como resultado de ello, se encuentra atravesado por la convicción de la imposibilidad presente de reducir completamente al marxismo a un mero objeto de estudio académico, de que éste plantea aún, después de su "muerte", preguntas que no podemos eludir, pero que tampoco podemos hoy responder. Y es en este punto que este trabajo se distingue de otros anteriores míos, allí donde reside su peculiaridad. Se trata, en definitiva, de un estudio de historia intelectual y, al mismo tiempo, de un tanteo, una exploración cargada de incertidumbres y perplejidades; un estudio historiográfico, pero también, simultánea y subrepticiamente, un texto en permanente diálogo consigo mismo, en protesta constante contra sí mismo. De todos modos, habrá alcanzado su cometido si logra, si no ofrecer respuestas –hoy inhallables–, al menos sí ayudar a aclarar cuáles son las preguntas.

Introducción
CRISIS DE LAS IDEAS E IDEAS DE LA CRISIS: EL MARXISMO COMO LABORATORIO

Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe
y era nuestra herencia una red llena de agujeros.
Cantar mexicano (1528)

El presente estudio gira todo alrededor de la noción de "crisis". Tal expresión se repite una y otra vez a lo largo del libro. Sin embargo, el término resulta inapropiado para expresar el tipo de fenómeno que aquí se intenta rastrear y analizar. Hablar de una crisis representa ya, en realidad, su domesticación simbólica, su inscripción dentro de una cierta narrativa (expresando un momento particular dentro de un relato más vasto –ya sea de evolución o de decadencia– que lo comprende). Su etimología resulta ilustrativa al respecto. El término griego *krisis* es de origen médico e indicaba "una mutación grave que sobreviene en una enfermedad para mejoría o empeoramiento", pero también "el momento decisivo en un asunto de importancia".[1] Su raíz *krinō* significa "cortar", "dividir", y también "elegir", "decidir", "juzgar" (que, por extensión, se va a asociar a "medir", luchar", etc.).[2] En todos los casos, señala un momento de decisión crucial e irrevocable. La tradición jurídica clásica se apropiaría del término para expresar "el momento en que se pronuncia una sentencia". Sus derivaciones (crítico, criterio, diacrítico) despliegan, en un arco de variantes,

[1] Véase Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1996, p. 179.

[2] Véase Reinhart Koselleck, "Krise", en: Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klelt-Cotta, 1982, t. III, pp. 617-650.

esta última asociación con el "juicio", la "facultad de juzgar", etc. En la más estricta de sus acepciones lo ligaría, a su vez, con el concepto de "tiempo", cuya raíz indoeuropea *(di-*,"cortar", "dividir") denota "una sección delimitada de existencia o periodo".[3] En definitiva, en la noción de crisis se combinarían una dimensión temporal (un momento de inflexión) con un tipo de operación intelectual (básicamente, la de establecer una distinción), conjunción que surge de su doble origen, médico y jurídico.

Como señala Reinhart Koselleck, en la serie de sus desplazamientos significativos va a conservar esta doble dimensión,[4] la cual se integra también al uso que del término haría la tradición marxista. En ella, como se sabe, el concepto de crisis ocupa un lugar central. En la obra de Marx puede encontrarse desarrollada, de hecho, toda una suerte de "crisiología".[5] En ella pueden distinguirse, básicamente, dos grandes tipos de crisis: las crisis *parciales, cíclicas*, que se resuelven mediante recomposiciones operadas dentro del propio sistema capitalista de producción y resultan funcionales a él, y las crisis *generales*, cuya resolución supondría una transformación del régimen mismo de producción. Siguiendo a Pierre Gaudibert, podemos llamarlas, respectivamente, $Crisis_1$ y $Crisis_2$ o crisis *intrasistémica* y crisis *sistémica*.[6] Ambos tipos tienen, sin embargo, un rasgo en común: se trataría, en todos los casos, de fenómenos de carácter eruptivo, localizados en el tiempo, que hacen manifiestas contradicciones o conflictos latentes soterrados, permitiendo así su eventual resolución.

La idea de crisis llevaría siempre implícita, pues, la de su resolución. Su origen explica, en última instancia, esta característica suya.

[3] Véase John Ayto, *Arcade Dictionary of Word Origins*, Nueva York, Arcade, 1990, p. 532.

[4] Reinhart Koselleck, "Krise", *op. cit.*, t. III, p. 619.

[5] Véase Edgar Morin, "Para una crisiología", en: Randolph Starn *et al.*, *El concepto de crisis*, Buenos Aires, Megápolis, 1979, pp. 275-299 [textos originalmente aparecidos en *Communications*, núm. 25, París, Seuil, 1976].

[6] Véase Pierre Gaudibert, "Crisis y dialéctica", en: Randolph Starn *et al.*, *El concepto de crisis*, *op. cit.*, pp. 217-255.

Su naturaleza temporal se liga a la índole médico-biológica de su raíz, que la asocia a la noción de la continuidad de la vida y la eventualidad de la enfermedad y de la muerte. En uno u otro caso, la crisis *discierne*, *delimita* ciclos vitales; participa, en fin, del orden del *kairós*, el tiempo significativo, ordenado como proceso, en oposición al *chronos*, al mero transcurrir ciego, vacío. Las crisis ordenan, establecen hitos, dan forma y sentido al devenir temporal. A ellas mismas se las puede clasificar, analizar, situar, explicar retrospectivamente e, incluso, predecir y tratar de orientar y controlar. La idea de una crisis sin solución, sin sentido aparente, resulta así simplemente inconcebible. Se puede, sí, pensar en una crisis crónica, permanente. No obstante, su prolongación en el tiempo (la posposición del momento de su eventual resolución), aun cuando fuera eterna, supone todavía una cierta inteligibilidad, un horizonte en el que se inscribe; siempre postergado, es cierto, quizás inhallable o imperceptible desde nuestra perspectiva presente, pero aun así siempre presupuesto.

También la llamada "crisis del marxismo" participa de este complejo categorial. El término, como sabemos, es de larga data.[7] Según se afirma, en la prensa socialista aparece sólo en 1898, introducido por el checo Thomas Masaryk, pero habría acompañado al marxismo casi desde su origen, al punto que algunos autores llegan a afirmar que la historia del marxismo no es sino la de sus sucesivas crisis.[8] En las interpretaciones tradicionales, incluso las más traumáticas de ellas

[7] Véanse al respecto, Douglas Kellner, "Obsolescence of Marxism?", en: Bernd Magnus y Stephen Cullenberg (comps.), *Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective*, Nueva York, Routledge, 1995, pp. 3-30; Roberto Racinaro, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, De Donato, 1978; y José Sazbón, "'Crisis del marxismo': un antecedente fundador" y "Una lectura sinóptica de la crisis", en: *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003, pp. 17-49 y 50-71.

[8] "No es exagerado decir –asegura José Sazbón– que cualquier historia de las 'crisis del marxismo' se identifica, sin más, con la historia del mismo marxismo, pues una y otra son coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente"

habrían servido para nutrir y enriquecer dicha tradición, aun cuando esto supusiera su recomposición y la reformulación de algunos de sus postulados. Como señala José Sazbón, se advierte aquí "la presencia de la misma pauta de crítica-recomposición que en la historia del posterior movimiento de ideas marxista aparece asociada a la detección de las 'crisis' y 'desenlaces'".[9]

Para muchos, sin embargo, esta interpretación tradicional resultaría hoy insuficiente. Lo que estaríamos presenciando no sería *una crisis más* del marxismo, como tantas otras ya ocurridas, sino su *crisis última y final*. Tal noción, sin embargo, resultaría controvertida. En este uso del término, apunta Sazbón, se encontraría ausente aquel otro al que está necesariamente asociado: el de resolución. Así, dice, éste "no abarca más que la mitad de su sentido pleno, pues no incluye la mutación consiguiente a la aparición de la anomalía: la 'reconstrucción del campo a partir de nuevos fundamentos', según el enunciado de Kuhn, la emergencia de 'nuevos nudos en el proceso de desarrollo', como ya había dicho Burckhardt".[10] Cabría decir, en realidad, no que tal "reconstrucción del campo" se encuentra ausente, sino, más precisamente, que, para estos autores, aquella se operaría en un terreno distinto del que le es propio, nos conduciría ya más allá del universo de pensamiento marxista. Como vimos, esta alternativa no sería extraña al concepto marxiano de "crisis". El modelo subyacente sigue siendo el mismo, aunque aplicado, esta vez, al propio marxismo. El primero de los casos equivaldría a lo que llamamos, siguiendo a Gaudibert, crisis "parciales" o $Crisis_1$, las cuales resultan, de algún modo, funcionales al propio tipo de discurso. El segundo, en cambio, correspondería a las crisis sistémicas generalizadas o $Crisis_2$, las cuales expresarían un grado de dislocación tal que ya no resul-

(José Sazbón, "Una lectura sinóptica de la 'crisis'", *op. cit.*, pp. 52-53). Para Étienne Balibar, el origen del marxismo se encuentra, precisamente, en una crisis, a saber, la resultante de la derrota de las revoluciones de 1848 (véase Étienne Balibar, *La filosofía de Marx* [1993], Buenos Aires, Nueva Visión, 2000).

[9] José Sazbón, "'Crisis del marxismo': un antecedente fundador", *op. cit.*, p. 22.

[10] José Sazbón, "Un lectura sinóptica de la 'crisis'", *op. cit.*, p. 53.

taría asimilable o resoluble dentro de sus marcos, determinando así su quiebra.[11]

Es cierto que tampoco esta idea de una crisis general, terminal del marxismo es nueva, sino que retoma un motivo reiterado una y otra vez a lo largo de su historia, y también refutado una y otra vez. No obstante, aun así, y salvo que pensemos que el marxismo es una especie de sustancia eterna, no podríamos descartar, en principio, esta última posibilidad (esto es, la ocurrencia de una crisis generalizada que ponga en cuestión las bases mismas del marxismo). Sea como fuere, el punto es que en uno y otro caso encontramos siempre "la misma pauta de crítica-recomposición"; aunque distintas en cuanto a sus contenidos, subyace tras ambas posturas una misma operación de "detección de 'crisis' y 'desenlaces'". Ambas interpretaciones representan, en fin, distintas reacciones posibles ante la "crisis" actual del marxismo. No es ésta, sin embargo, la clase de fenómenos que aquí nos ocupa. El tipo de crisis que buscamos analizar no podría definirse ni como una crisis cíclica, parcial, eventualmente resoluble mediante alguna recomposición interna del discurso marxista, ni como una crisis general, terminal, que obligue a la demolición y abandono de dicho discurso, sino algo completamente distinto, inexpresable según este marco categorial; un fenómeno, en realidad, difícil siquiera de concebir, y más aún de explicar. En definitiva, toda verdadera "crisis conceptual", como la que intentamos explorar (término que em-

[11] En *Las ondas largas del desarrollo capitalista* (México, Siglo XXI, 1986), Ernest Mandel propone una nueva tipología que mina la oposición entra ambos tipos de crisis definidas por Marx. Para él, las crisis sistémicas habrían sido superadas por el capitalismo mediante una revolución productiva (la emergencia de la máquina a vapor para la etapa del capitalismo nacional, la electricidad y el motor a combustión para el imperialismo, etc.). Así, las crisis originariamente extrasistémicas habrían sido reconducidas y convertidas en intrasistémicas. Esta tesis permitirá a Fredric Jameson, a su vez, establecer un vínculo entre crisis capitalistas y crisis del marxismo. Según afirma, la percepción de una "crisis del marxismo" siempre habría coincidido con estos períodos de revolución productiva capitalista; véase Fredric Jameson, "Cinco tesis sobre el marxismo realmente existente. El Marx de Derrida", en: *El Rodaballo*, núm. 4, 1996, pp. 2-6.

plearemos por no disponer de otro mejor), *comienza por la puesta en crisis del propio concepto de "crisis"*. Ésta surge, precisamente, de la desarticulación de su marco implícito de nacimiento-destrucción-muerte-regeneración; disloca el dispositivo categorial médico-jurídico en que hunde sus raíces conceptuales; destruye el sentido del tiempo (*kairós*), sin que por ello nos devuelva al puro acontecer (*chronos*), sino que abre a la pregunta por lo que viene después del sentido, por el sentido luego del fin del Sentido. Se trata, pues, de comprender un tipo de fenómeno particular, de internarnos allí donde toda explicación parece naufragar y donde toda inteligibilidad se revela ilusoria; de indagar esa experiencia para la cual el término "crisis" es el único disponible y, sin embargo, no alcanza en modo alguno a representar.

"Crisis" y "experiencia abismal"

Quizás el caso paradigmático de "crisis conceptual", con todo lo problemático que el ejemplo contiene (una de sus características distintivas es, precisamente, la de ser hechos sumamente excepcionales y siempre singulares, lo que impone límites demasiado estrechos a toda comparación, impidiendo cualquier generalización al respecto) haya sido el que experimentaron los nativos americanos tras la Conquista. En medio de la dislocación política, económica, cultural e incluso, demográfica que le siguió, instituciones, vínculos comerciales y sociales, creencias, en fin, todo un mundo repentinamente se derrumbó. Los dioses tradicionales habrían perdido ya su anterior eficacia. Las antiguas cosmovisiones no podrían entonces dar cuenta de una realidad en que todo se encontraba trastocado. Éstas se habían convertido, según narra una crónica azteca de la época, en "una red llena de agujeros".[12]

[12] "El sitio de Tenochtitlán" [1528], *Cantar mexicano*, en: León Portilla (comp.), *La visión de los vencidos*, México, UNAM, 1992, p. 166.

¿Cuáles fueron las reacciones indígenas ante tal situación? ¿Qué pensaron en ese momento los habitantes locales? ¿Cómo experimentaron esa crisis? Resulta imposible responder taxativamente a estas preguntas. Las fuentes indígenas nos hablan del "cataclismo cósmico" ocurrido. No obstante, dicen poco aún respecto de qué pensaron y sintieron entonces los individuos concretos, cómo confrontaron una situación tal. En principio, no hay modo de reconstruir a partir de ellas el arco de sus reacciones ante la hecatombe cultural sucedida. De hecho, analizar lo que Nietzsche denominó "experiencias abismales" (*i.e.*, el tipo de perturbación subjetiva que genera la aparente quiebra de todo horizonte de inteligibilidad) no es en absoluto sencillo. No sólo por la carencia, casi intrínseca, de testimonios de este tipo de situaciones; tampoco resultan fáciles de identificar y, ciertamente, de interpretar. Según veremos, la actual crisis del marxismo provee algunas pautas para ello y presenta aristas que permiten analogarla a ese tipo de casos. La disolución de la URSS, en particular, para muchos de los enrolados en las filas de la izquierda revolucionaria representó una experiencia traumática semejante a la mencionada; abrió, para ellos, una suerte de quiebra de inteligibilidad en la que todas sus anteriores certidumbres colapsaron. Es, precisamente, esta situación de crisis de inteligibilidad la que se busca aquí analizar. Ésta, como veremos, ilustra un fenómeno más vasto, cuya relevancia trasciende al ámbito específico del marxismo, ofrece claves para comprender la naturaleza aporética de las cuestiones a las que el horizonte de la política se ve hoy confrontado.

Nuestro interrogante, en definitiva, no refiere al hecho en sí que desencadena tal crisis, cómo se desenvuelve ésta, cuáles son sus orígenes y naturaleza, etc. Lo que nos interesa aquí, más concretamente, es observar cómo reaccionan ciertos sujetos cuando descubren que todas sus creencias más fundamentales les resultan ya insostenibles, pero tampoco hallan otras disponibles con las cuales reconstituir un horizonte práctico de vida alternativo. En fin, qué ocurre cuando todo Sentido se disuelve y los hechos y fenómenos históricos aparecen difusos, los contornos con que se nos presentaban con anterioridad

claramente se diluyen, y la realidad circundante se nos vuelve extraña, oscura. Y entonces se comprende también que, aun así, hay que seguir aferrándose a certidumbres que nos devuelvan una cierta inteligibilidad, nos hagan comprensible el mundo, aun cuando eso nos resulta ya definitivamente imposible.

El caso de la situación presente del marxismo nos permite, así, internarnos e indagar en ese tipo de "experiencias abismales" frente a las cuales el concepto de crisis aparece como una suerte de obstáculo epistemológico, y cuya inteligibilidad impide, más que favorece, en la medida en que el rasgo que define tales "experiencias abismales" es, justamente, el de dislocar el aparato simbólico, de origen médico-jurídico, articulado en torno a la noción de "crisis". Lo que sigue, pues, más que la historia de una crisis, es la historia de la puesta en crisis de dicho concepto, la cual dará origen, a su vez, a una forma peculiar de pensamiento.

* * *

El diseño general del presente estudio sufrió algunas modificaciones en el curso de su elaboración. Su estructura se articula alrededor de dos núcleos, constituidos por los capítulos dos y cinco, dedicados, respectivamente, a las ideas de Nahuel Moreno y Alain Badiou, cuyo contraste provee el tema original de la obra. Moreno y Badiou ilustran aquí dos modos diversos de experimentar la "crisis del marxismo". El del primero responde al tipo de contradicciones que enfrentó dicha tradición en el curso del siglo XX, sirviendo así de contrapunto de la clase de dislocación –más reciente y compleja– producida tras el derrumbe de la URSS, que es la que nos ocupa centralmente. La naturaleza problemática de esta última se ilustrará, pues, a partir de la contraposición entre dos *formas* distintas de pensamiento, dos géneros diversos de "dialéctica trágica". El tipo de dialéctica trágica que cruza el pensamiento y la acción de Moreno seguiría más de cerca a la que Goldmann analizó con motivo de Pascal y denominó la "visión trágica del mundo". El de Badiou se trataría, en cambio, de algo ya

muy distinto, de una suerte de dialéctica trágica de segundo orden, que denominaremos, siguiendo a Blanchot, la "experiencia del desastre" –lo que representa, en realidad, según veremos, un contrasentido–. Lo cierto es que sólo en ésta se hace manifiesto, a nivel intelectual, el sentido de una auténtica "crisis conceptual", la quiebra completa de todo horizonte de inteligibilidad, y permite, por lo tanto, observar qué tipo de lógica se despliega a partir del punto en que se disloca toda lógica, y toda coherencia se vuelve incierta.

Tal contraposición tiene, sin duda, algo de paradójico. Ambos autores son, en realidad, muy distintos entre sí. Mientras que Badiou es un pensador de primer nivel, Nahuel Moreno, en tanto dirigente orientado a la acción política, difícilmente pueda considerarse que haya realizado algún aporte al campo intelectual. De todos modos, aunque su labor se despliega en planos muy distintos, el presupuesto común a ambos casos es que únicamente en la "ortodoxia" marxista la crisis se volvería una suerte de "experiencia vivida", mientras que en las corrientes revisionistas, por su propia versatilidad conceptual, tendería a diluirse. No obstante, aun cuando la presente crisis del marxismo no se manifestará en ellas de forma tan apremiante, en la medida en que viene a inscribirse en el marco de una crisis general de la política, de la cual es sólo una expresión –probablemente, la más descarnada–, tampoco estas corrientes podrían permanecer extrañas a ella. Los capítulos uno y tres analizan, respectivamente, cómo se manifiestan diferencialmente ambas crisis mencionadas, en este caso, en el pensamiento marxista revisionista. La obra reciente de Perry Anderson y Fredric Jameson, a cuyo análisis se dedica el primer capítulo, expresaría los intentos de adecuación a la crisis de matrices de pensamiento forjadas en la segunda posguerra. En este sentido, aunque muy diversas entre sí, hacen *pendant* con la obra de Moreno. La de Ernesto Laclau, que se discute en el tercer capítulo, sirve, a su vez, de contrapunto revisionista de la de Badiou. Ambas expresan dos modos muy distintos de confrontar, partiendo de un mismo núcleo conceptual, de matriz postestructuralista, lo que aparece como el derrumbe final de dicha tradición. El debate entre Laclau y Žižek, que

forma parte de ese mismo capítulo, permite contraponer ambas perspectivas, revelando la naturaleza últimamente dilemática de las cuestiones en disputa.

Este doble *pendant* (Anderson-Jameson / Moreno, Laclau / Žižek-Badiou), que conforma el diseño más general del presente estudio, aparecerá, sin embargo, algo diluido, dado que entre los dos últimos autores señalados surgen una serie de mediaciones, necesarias para comprender la naturaleza de las aporías a las que se enfrenta hoy el pensamiento político todo. La obra reciente de Jacques Derrida, cuyo análisis viene a intercalarse entre los dedicados a Laclau-Žižek y Badiou, respectivamente, sirve de guía al respecto, iluminando aquellas aristas que confieren al fenómeno específico que nos ocupa una significación más vasta; descubriendo, en fin, por qué el análisis de la situación presente del pensamiento marxista, luego de la muerte del marxismo, cobra una relevancia que excede su ámbito estricto, se vuelve síntoma e índice de una dislocación objetiva más general, que abraza, por lo tanto, de conjunto al pensamiento político finisecular.

I. *SABER* SIN *VERDAD* (PERRY ANDERSON Y FREDRIC JAMESON: MARXISMO Y POSMODERNISMO)

> El marxismo ha entrado definitivamente en una nueva fase de su historia, en la cual puede inspirar y orientar el análisis y retener cierto valor heurístico, pero ciertamente no ser verdadero *en el sentido en que éste creía serlo.*
>
> MAURICE MERLEAU-PONTY, *Signos.*

SEGÚN SE AFIRMA, hace ya algunos años que entramos en una nueva era, la cual suele definirse como "posmoderna". ¿Qué significa esto en términos políticos? Entre los estudiosos no hay ningún consenso al respecto.[1] De todos modos, de la variada gama de respuestas a dicha pregunta sí surge clara una cosa: que entre posmodernismo y crisis del marxismo habría un vínculo más o menos inmediato, si no de causalidad directa. Esto suscitó diversas reacciones entre los sostenedores del marxismo. En un marco de general desconfianza y rechazo, en los años ochenta sus respuestas se desplegaron en un amplio arco que iba desde la negación lisa y llana de la existencia de algo como una "era posmoderna"[2] a diversos intentos de asimilación de dicho fenómeno dentro de los marcos interpretativos tradicionales del marxismo.[3] Para la década siguiente, sin embargo, el fin de "los socialismos realmente existentes" y la descomposición de las corrien-

[1] Véase al respecto Elías José Palti, "Posmodernismo", en: Carlos Altamirano (dir.), *Diccionario crítico de términos de sociología cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 191-194.

[2] Véase Alex Callinicos, *Contra el posmodernismo*, Bogotá, El Áncora, 1993.

[3] Véase A. Heller y F. Fehér, *The Posmodern Political Condition*, Cambridge, Polity Press, 1988.

tes de izquierda revolucionaria que le sigue volvería ambas respuestas insuficientes. Haya sido ésta una coincidencia fortuita o no (la emergencia de la posmodernidad y la dislocación del marxismo), y aun cuando el sentido de las transformaciones recientes sea todavía materia de disputa, dos hechos parecen entonces más o menos evidentes: que estamos confrontando un auténtico cambio epocal y que el nuevo contexto que surge será marcadamente hostil a los planteos revolucionarios tradicionales.

La empresa de adecuación del pensamiento marxista a esta realidad no resulta ya sencilla, y, para muchos, ni siquiera es viable. En este marco aparece *Los orígenes de la posmodernidad* (1998), de Perry Anderson, libro que señala, sin dudas, un verdadero hito, sentando una nueva base para todo debate relevante sobre el tema.[4] Concebido originalmente como introducción a una antología de artículos de Fredric Jameson, que luego terminó expandiéndose bastante más allá de aquel objetivo, se trata, contra lo que sugiere su título, menos de un trabajo sobre el posmodernismo que sobre la situación del marxismo en la escena contemporánea. En este sentido, cabe alinearlo con aquellas otras dos obras suyas, ya clásicas: *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1974-1976) y *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983). Representa, en fin, un intento, algo oblicuo, de revisión de sus perspectivas anteriores a la luz de los sucesos recientes, que cristalizará poco después en la reorientación impresa por Anderson a la *New Left Review*.

En enero de 2000 se inició una nueva serie de la revista que es el símbolo de esa reorientación. El número inaugural se abre con "Renovaciones", una nota editorial de Anderson que fue muy debatida. En ella se explora cuál debe ser la actitud del cuerpo editorial ante lo que llama la evidencia de la "derrota histórica" del marxismo. Esta comprobación sólo dejaría una alternativa: alguna forma de acomodación a lo que aparece como el triunfo final del capitalismo (la que

[4] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, trad. Luis Andrés Bredlow, Barcelona, Anagrama, 2000.

puede seguir, dice, distintas líneas: desde un giro franco a la derecha hasta la adopción de alguna variante de "tercera vía", todas encaminadas a hallar rasgos progresistas en el nuevo auge neoliberal, contribuyendo así a reforzarlo). Queda siempre, por supuesto, otra opción, que consiste en el expediente sencillo de desconocer los hechos y perseverar en la antigua fe contra toda evidencia; insistir obstinadamente en el tipo de triunfalismo que cree percibir síntomas o anuncios de una transformación radical próxima en los fenómenos más disparatados.[5] En síntesis, un verdadero dilema en el cual ninguna de las dos alternativas disponibles, en principio, parece transitable para su autor.

Éste, sin embargo, recusa a ambas por igual. La revista, dice, debe evitar toda forma de consuelo o autoengaño respecto de las perspectivas actuales del marxismo ("el único punto de partida para una izquierda realista", dice, "es una lúcida constatación de una derrota histórica"),[6] rechazando, al mismo tiempo, acomodarse al nuevo consenso neoliberal. La salida que propone Anderson para el dilema que él mismo formula es, ciertamente, precaria (además de poco convincente para un marxista): apoyar toda reforma local sin pretender hacer creer que altera la naturaleza del sistema.[7] En todo caso, es mucho menos interesante que *la propia formulación del dilema* que propone.

[5] "La necesidad de albergar un mensaje de esperanza estimula la inclinación a sobreestimar la importancia de los procesos contrarios [al actual sistema] [...], a alimentar ilusiones acerca de fuerzas imaginarias. Probablemente, ninguno de los que nos situamos en la izquierda quedamos a salvo de esta tentación [...]. También es cierto que ningún movimiento político puede sobrevivir sin ofrecer a sus adherentes un cierto alivio emocional, que en períodos de derrota involucrará inevitablemente elementos de resarcimiento psicológico. Sin embargo, las tareas de una revista intelectual son otras" (Perry Anderson, "Renovaciones", en: *New Left Review*, núm. 1, enero-febrero de 2000, p. 12).

[6] Perry Anderson, "Renovaciones", *op. cit.*, p. 14.

[7] "¿Qué tipo de postura debería adoptar la *NLR* ante esta nueva situación? Creo que la actitud general debería consistir en un realismo intransigente. Intransigente en dos sentidos: negándose a toda componenda con el sistema imperante y rechazando toda piedad y eufemismo que puedan infravalorar su poder. De ello no se

El gesto de Anderson resulta significativo justamente porque sitúa su reflexión en el centro mismo de la crisis que atraviesa a la tradición política en la que se inscribe, sin rehuir sus consecuencias más agobiantes. Las dos alternativas que se niega a transitar no serían, en última instancia, más que dos vías distintas de escapar del dilema. Tanto para aquellos que renuncian al marxismo como para quienes insisten en la vigencia actual de sus postulados ya no cabría hablar de una "crisis". A los primeros, la crisis pasaría a serles extraña, desde el momento en que dejarían de definirse como marxistas; a los segundos, tampoco les concierne, puesto que, para ellos, no habría nada problemático que explicar. Y esto nos plantea ya un interrogante relativo al concepto mismo de "crisis".

Entendida en un sentido "fuerte", "nietzscheano", una crisis no es un fenómeno meramente coyuntural, que conduce al abandono de determinadas creencias presentes y la adopción de otras de las entonces disponibles, sino uno que abre una "experiencia abismal", en que toda inteligibilidad se quiebra. Así definida, una crisis no es algo corriente ni sencillo de identificar. No basta simplemente con verificar la dislocación *objetiva* de un determinado horizonte de pensamiento, lo que siempre deja abiertas las puertas a su abandono como tal (con lo que ya no podría hablarse de una "crisis", sino simplemente de un cambio de posturas o perspectivas). Aquélla tiene también un componente *subjetivo*. Es decir, una auténtica crisis conceptual sólo se produce cuando se admite a una determinada tradición como histó-

---

desprende ningún tipo de maximalismo estéril. La revista debería expresar siempre su solidaridad con los esfuerzos en favor de una vida mejor, por más modesta que sea su envergadura, pero puede apoyar todo tipo de movimiento local o de reforma limitada, sin pretender además que alteren la naturaleza del sistema. Lo que no puede, o no debería hacer, es dar crédito a las ilusiones de que el sistema avanza en una dirección de progreso, o bien sostener mitos conformistas de que es urgente y necesario protegerle de las fuerzas reaccionarias" (Perry Anderson, "Renovaciones", *op. cit.*, p. 12). En términos políticos prácticos esto se traduce en políticas tan poco estimulantes para un marxista como, por ejemplo, denunciar las deficiencias democráticas de los Acuerdos de Maastricht.

ricamente (objetivamente) deshecha *y, no obstante, se persiste en ella*, puesto que ninguna otra aparece como más aceptable o menos problemática. Lo que define una crisis conceptual, en fin, es que instala un terreno inhabitable, pero que tampoco es traspasable.

Ahora bien, ¿cómo es posible esto?, ¿cómo se puede admitir a una tradición como destruida, inexistente históricamente, y aun así pretender permanecer en ella? En suma, ¿cómo se produce –si es que alguna vez ocurre– una auténtica "crisis conceptual"? *Los orígenes de la posmodernidad* ilustra precisamente esto. Este último capítulo de Anderson en su saga del "marxismo occidental", ya muy distinto de los dos anteriores, ejemplifica así lo que otro marxista contemporáneo, Alain Badiou, llama "permanecer en la inmanencia de la crisis".[8] Y es ello lo que lo convierte en un texto sumamente significativo y, al mismo tiempo, problemático, el cual sirve, en definitiva, de registro de las tribulaciones con que el pensamiento occidental todo se confronta con el presente fin de siglo, nos permite indagar en esa lucha agónica por encontrar sentidos una vez que toda certidumbre, que todo Sentido (tanto objetiva como subjetivamente) se habría ya quebrado.

El posmodernismo y el relato de sus orígenes

Los dos primeros capítulos del libro de Anderson se ocupan de su objeto más específico: trazar las vicisitudes del término *posmodernismo*, desde sus orígenes lejanos hasta el presente, delineando la serie de sus torsiones tanto significativas como ideológicas.

Según señala Anderson, el término fue acuñado en los años treinta por Federico de Onís, con el objeto de señalar lo que entendía como un reflujo conservador producido luego del agotamiento del impulso renovador del "modernismo" (el que aún perviviría, sin embargo, en lo que Onís llamaba el "ultramodernismo"). Fuera del ámbito hispano, el

[8] Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 33.

concepto se difunde sólo en los años cincuenta, portando siempre una connotación negativa. Para Charles Wright Mills, por ejemplo, la llegada de la posmodernidad indicaba la quiebra de los ideales liberales y socialistas. Es cierto que ya en 1951 Charles Olson habló de un "mundo posmoderno" o "postoccidental" más allá de la era de los imperialismos y la revolución industrial. De este modo anticipaba alguno de los motivos que luego se difundirían. Sin embargo, Anderson señala que Olson todavía no alcanzaría a plasmar una teoría coherente al respecto. Recién en la década siguiente la idea de "posmodernidad" cobra, por obra de autores como Leslie Fiedler y Amitai Etzioni, una nueva inflexión por la cual pasa a asociarse al nuevo espíritu de rebeldía estudiantil, señalando un impulso democrático que apuntaba más allá del poder declinante de las grandes empresas y las elites establecidas. Sin embargo, dice Anderson, se trataban aún de meras "improvisaciones terminológicas", sin demasiado impacto en el plano artístico e intelectual. Lo visto hasta aquí puede ser considerado así como una suerte de prehistoria del término "posmodernismo". El doble hito que inicia la marcha hacia su uso actual lo constituyen la fundación de la revista *Boundary 2* por William Spanos, en 1972, y el manifiesto arquitectónico lanzado ese mismo año por Robert Venturi, *Aprendiendo de Las Vegas.*

Para los editores de la revista dirigida por Spanos (griego de origen y profundamente crítico de la política exterior estadounidense), el término servía de código en clave para combatir el *establishment* académico representado por el *New Criticism* y el formalismo literario. El mismo había sido introducido en dicho círculo por Ihab Hassan, quien retomó los motivos centrales del postestructuralismo para fijar la que se convertiría en la definición estándar de "posmodernismo".[9] Éste expresaría desde entonces lo que Hassan definió como "un juego de indeterminación e inmanencia"[10] (*i.e.*, la combinación de la imposibilidad de acceder a un punto arquimédico situado por fuera del

[9] Ihab Hassan, "POSTmodernism: A Paracritical Bibliography", en: *New Literary History*, 1971, pp. 5-30.

[10] Ihab Hassan, "Culture, Indeterminacy, and Immanence: Margins of the (Postmodern) Age", en: *Humanities in Society*, núm. 1, 1978, pp. 51-85.

propio sistema con la disolución de toda identidad estable dentro de él). Sin embargo, el concepto conservaría todavía sus ambigüedades ideológicas. Aunque originalmente asociado a un impulso crítico, en sus escritos posteriores Hassan denuncia lo que percibe como la degradación del posmodernismo a partir de su alianza con el mercado de bienes culturales, con lo que degenera en una burda entronización del *kitsch*.

El proyecto de una alianza tal entre posvanguardismo estético y capitalismo avanzado se encuentra, en cambio, ya perfectamente plasmado en el manifiesto inaugural de Venturi. Pero tampoco en el ámbito de las artes plásticas su contenido ideológico será inequívoco. De hecho, el término "posmodernismo" va a ser aplicado a la arquitectura por Charles Jencks (Venturi, en realidad, nunca lo utilizó), en *El lenguaje de la arquitectura posmoderna* (1977), quien reivindica el eclecticismo histórico y la disolución de las fronteras entre el arte "alto" y el arte "bajo" que definirían al arte posmoderno desde una perspectiva *radical*. El proceso por el cual el término "posmodernismo" se despoja de toda ambigüedad ideológica y se convierte en un concepto de "derecha" se debe, en lo esencial, a Jean-François Lyotard y Jürgen Habermas.

En *La condición posmoderna* (1979), Lyotard identifica el arribo de la posmodernidad con el fin del capitalismo industrial y la emergencia de una "sociedad del conocimiento", que se constituye como una red de multiplicidad de juegos de lenguaje, inconmensurables entre sí, cuyo rasgo característico es la dislocación de los "grandes relatos" y la proliferación de la paradoja y los paralogismos. "La incoherencia de la concepción original de Wittgenstein" (quien acuñó el concepto de "juegos de lenguaje") se convierte así, señala Anderson, "en inspiración de un relativismo ramplón".[11] El énfasis relativista acompaña, por otro lado, un curso ideológico errático por el cual Lyotard se aparta progresivamente de su trotskismo inicial para terminar adoptando posturas francamente conservadoras (el mismo año de publi-

[11] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, *op. cit.*, p. 41.

cación de *La condición posmoderna* hace público su apoyo al candidato gaullista, Jacques Chirac).

La senda crecientemente "idealista" que Lyotard transitará en su proceso de derechización puede seguirse en el curso que se inicia con *Discurso, figura* (1971), donde, retomando motivos freudianos, identifica al socialismo con el capitalismo, oponiéndoles a ambos una "pulsión de deseo", entendida, en una vena típicamente frankfurtiana, como único *locus* de negatividad (*i.e.*, única fuente de impulsos críticos). En *Economía libidinal* (1974) completa este giro idealista expandiendo su perspectiva escéptica al plano de los propios impulsos libidinales. La explotación aparece ahora ligada a una reacción psíquica característica: el goce erótico que produce la dominación en el dominado, su delectación masoquista en el poder. Encontramos aquí las premisas teóricas sobre las que se sostendrá su concepto de posmodernidad.

Es sólo con posterioridad a la publicación de *La condición posmoderna* que Lyotard toma conocimiento, en 1982, de los trabajos de Jencks (que, como vimos, trabaja muchas de las propuestas de Lyotard, pero desde una perspectiva de izquierda). El posmodernismo, según lo describe Jencks, se le aparece a aquél como una mera versión degradada del antiguo realismo, y esto lo lleva a revisar su propio concepto original de él. Según señala Lyotard en *La posmodernidad explicada a los niños* (1986), no cabría considerar a la posmodernidad como un período histórico, sino como un impulso, siempre presente, de renovación de la modernidad. En este sentido, la posmodernidad no sigue a la modernidad, sino que la precede (para poder llegar a ser moderno, dice, algo debió primero haber sido posmoderno).[12]

[12] "Así entendido", asegura Lyotard, "el posmodernismo no es el modernismo en las postrimerías, sino en su estado naciente, y ese estado es constante" (Jean-François Lyotard, "Answering the Question: What is Posmodernism?", en: Charles Jencks (comp.), *The Postmodern Reader*, Londres, Academy Editions, 1992, p. 147. A la disolución de todo horizonte temporal, Lyotard adiciona posteriormente en *Moralidades posmodernas* (1993), una explicación relativa a la dinámica de los flujos energé-

En *La modernidad, un proyecto inacabado*, aparecido un año después que *La condición posmoderna*, y que se suele presentar como su contrapunto,[13] Habermas intenta, en oposición a Lyotard, rescatar las potencialidades democráticas de la modernidad, que encuentra alojadas en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). El paso más radical de Habermas consiste en arrancar los impulsos críticos del plano psíquico para transferirlos al medio lingüístico: los vestigios de negatividad estarían siempre ya inscriptos en todo intercambio dialógico, dado que constituyen las premisas de la racionalidad comunicativa (la cual habría que proteger de las tendencias a su colonización sistémica). Sin embargo, dice Anderson, de este modo permanece en el mismo plano idealista de discurso que Lyotard, y ello conspira contra su propio proyecto.

En última instancia, según señala Anderson, la propuesta de Habermas resulta incoherente. Los intentos de expansión de esta racionalidad comunicativa se contradicen con su perspectiva evolutiva de lo social como un proceso progresivo de diferenciación de esferas que volvería imposible toda idea de "autogobierno" (Anderson destaca aquí el significativo abandono por parte de Habermas de su concepto anterior de "esfera pública", al que ya no invoca para ningún propósito práctico). Por otro lado, asegura, oponer modernidad y posmodernidad como expresiones de democracia y conservadurismo, respectivamente, resulta "peculiarmente aberrante", supone "una taxonomía capciosa".[14]

---

ticos por la que pretende dar cuenta del triunfo final del capitalismo como resultado de la evolución cósmica. Sobre las incoherencias relativas al debate entre modernidad y posmodernidad, véase Elías José Palti, "Tiempo, modernidad e irreversibilidad temporal", en: *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001, pp. 21-81.

[13] Según señala Anderson, la obra de Habermas representa, en realidad, menos una reacción ante el libro de Lyotard (al que todavía Habermas no conocía) que ante la Bienal de Venecia que se realizó ese mismo año.

[14] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op. cit.*, p. 59. Según muestra, es claramente abusivo señalar a todos los autores que Habermas inscribe entre los cultores del posmodernismo (como Derrida y Foucault) como suertes de reaccionarios que se desconocen, así como, inversamente, tampoco es evidente que todos los defensores de la modernidad gocen de títulos democráticos irreprochables.

Más allá de sus divergencias, continúa Anderson, los trabajos de Lyotard y de Habermas convergen en tres puntos fundamentales que terminarán fijando el concepto estándar de posmodernidad: (1) la deshistorización del término, que sacrifica el carácter original de la posmodernidad como período histórico acotado para convertirla en una suerte de actitud mental descubrible en los más diversos contextos históricos; (2) la definición de un perfil ideológico definido que hace de aquél un concepto claramente de derecha; (3) en consecuencia, la identificación de la posmodernidad con la clausura a toda alternativa al capitalismo.

Hasta acá la sintética reseña del relato de Anderson que da origen al título del libro y recuerda sus mejores páginas, plenas de exégesis histórico-intelectuales, siempre sutiles, puntuadas con señalamientos penetrantes y críticas incisivas. La analogía con sus textos anteriores, sin embargo, termina aquí. Mientras que, cuando analizaba la trayectoria del pensamiento "marxista occidental", Anderson estaba fijando una narrativa, que inmediatamente se convertiría en canónica, respecto de una tradición que carecía de tratamiento sistemático, en su abordaje de la posmodernidad retoma un módulo explicativo ya relativamente fijado.[15] De hecho, todos los datos que menciona, sumamente interesantes, son, sin embargo, hoy moneda corriente entre los especialistas. En el único momento en que se aparta de las narrativas más tradicionales sobre el tema es en un aspecto, en realidad, algo lateral a su objeto: sus críticas a Lyotard y Habermas. Éstas, por otro lado, sólo sirven de motivo para resaltar, a continuación, la necesidad y la superioridad de una aproximación materialista que permita integrar las transformaciones recientes producidas en el plano artístico-intelectual con los cambios ocurridos en el nivel económico-social. El núcleo de su aporte se concentra, así, en los dos capítulos siguientes, en los que analiza, respectivamente, la obra de Fredric Jameson y su contribución a la historiografía marxista relativa a la

[15] Para una buena síntesis, véase Barry Smart, *Posmodernity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

posmodernidad –de allí nuestra inclusión de esta obra dentro de la serie de textos de Anderson dedicados al estudio de la trayectoria del pensamiento marxista occidental–.

JAMESON Y LA APROXIMACIÓN MATERIALISTA A LA POSMODERNIDAD

Lo que más llama la atención de Anderson es cómo Jameson, ya en su primeros escritos sobre el tema, logra desarrollar una "teoría completa", de orientación materialista, sobre la posmodernidad. La base para ello, dice, la proveyó su perspectiva del capitalismo de posguerra. Jameson lograría así combinar, en una síntesis única, los aportes de Ernest Mandel sobre el "capitalismo tardío" (en el que habrían de disolverse las oposiciones binarias típicas del capitalismo clásico) con los de Jean Baudrillard relativos a la idea de "simulacro" (entendido como disolución de la dicotomía propia de la metafísica entre esencia y apariencia).

Dicha combinación, dice Anderson, le permite a Jameson realizar cinco movimientos, que son los que van a distinguir su perspectiva respecto de todas las otras ensayadas hasta entonces. (1) Hallar un anclaje material para los cambios artístico-intelectuales: la posmodernidad se explicaría por transformaciones en los modos de producción que finalmente habrán de erradicar los últimos vestigios de Naturaleza. (2) Explorar las metástasis en la psique de tales transformaciones: la pérdida de todo sentido de historia (y la correlativa primacía del sentido del espacio por sobre el de la temporalidad), que resulta en la fragmentación esquizofrénica de la subjetividad. (3) Abarcar en un solo concepto el conjunto de las disciplinas artísticas: el *pastiche* como parodia inexpresiva, carente ya de todo impulso satírico o irónico, de los estilos del pasado. (4) Identificar el tipo de configuración social correspondiente a tales transformaciones formales: el borramiento de las antiguas identidades clasistas y la disolución de los agentes colectivos estables. (5) Conectar estos fenómenos con un proceso más general de desdiferenciación de es-

feras, que diluye tanto las fronteras disciplinarias como las que separan el arte "alto" del arte "bajo".

Su síntesis es un nuevo concepto de la posmodernidad, no como lo opuesto a la modernidad sino como su triunfo completo. Lo que distingue a la modernidad clásica es la pervivencia de resabios de modos precapitalistas de producción y de culturas y tradiciones aristocráticas, lo que le confería a aquélla un aspecto progresista y crítico. La posmodernidad, en cambio, habría barrido ya todo vestigio de Naturaleza (hasta entonces encarnada en el Inconsciente y en el Tercer Mundo), abriendo las puertas a un "capitalismo ilimitado" en el que toda alternativa a éste habría sido finalmente eliminada. Encontramos aquí, dice Anderson, el "movimiento más radical" de Jameson: evitar la simple condena de la alianza entre arte y mercado. Aceptar la realidad del capitalismo ilimitado es la condición para encontrar "una salida de ese espacio cerrado y repetitivo".[16] Su "logro" o "proeza" (*achievement*) fue recuperar el término para "la causa de la izquierda revolucionaria".

> En el dominio que Jameson ganó sobre la posmodernidad, estamos presenciando un logro *[achievement]* en sentido contrario: un concepto cuyos orígenes visionarios habían sido casi enteramente borrados por un uso contemporizador con el orden establecido fue ganado, mediante un despliegue prodigioso de energía e inteligencia teórica, para la causa de una izquierda revolucionaria. Fue una victoria discursiva obtenida en contra de toda probabilidad política, en un periodo de hegemonía neoliberal en que todas las señas familiares de la izquierda parecían anegadas por las olas de la marejada reaccionaria.[17]

De este modo, en una época en que todo sentido de la temporalidad se habría perdido, Jameson resitúa a la posmodernidad en una perspectiva histórica. Este logro ubica a su obra en una posición

[16] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op. cit.*, p. 90.
[17] *Ibid*, pp. 92-93.

privilegiada en el pensamiento marxista occidental. "Se podría decir", afirma Anderson, "que con ella esa tradición alcanza su culminación".[18]

Esta afirmación resulta, en realidad, doblemente perturbadora. En primer lugar, porque, a pesar de los esfuerzos de Anderson, no termina de quedar claro cuáles son los aportes de Jameson a los estudios sobre la posmodernidad. De hecho, como vimos, la deshistorización del término es, en Lyotard, un gesto algo tardío (sólo se produce luego de que Jameson empezó a trabajar en el tema), y resulta aún hoy una postura más bien marginal entre los especialistas. La idea de la existencia de una relación entre el surgimiento de la posmodernidad y la afirmación de una sociedad postindustrial constituye, en verdad, uno de los motivos centrales en las narrativas canónicas sobre el tema (la omisión de Anderson de toda referencia a ellas es aquí sumamente sugestiva). Tampoco queda claro aún en qué consiste su supuesta recuperación del término para la "causa de una izquierda revolucionaria". Por el contrario, esto parece contradecirse con su identificación de la posmodernidad con la afirmación de un "capitalismo ilimitado" en el que toda alternativa al mismo habría sido ya barrida. Y esto se liga, a su vez, al segundo aspecto en la última afirmación de Anderson que resulta, como dijimos, perturbador. El elogio que realiza de Jameson, según el cual éste queda consagrado como la figura culminante en una tradición que arranca con autores de la talla de Lukács y Gramsci, resulta claramente desproporcionado. Se trata, además, del candidato, en principio, más improbable para ocupar tan alto sitial. De hecho, a fin de "hacer sentido" de la obra de Jameson desde una perspectiva marxista algo más "ortodoxa" como es la Anderson, éste tuvo antes que realizar una primera operación conceptual: omitir escrupulosamente toda referencia a las premisas teóricas que la sostienen.

[18] *Ibid.*, p. 99.

El "inconsciente político" y las premisas teóricas ignoradas

Sin duda, Anderson no ignora que aquellas nociones que Jameson utiliza (como las de "Naturaleza", "modo de producción", etc.) tienen en él un sentido específico, desarrollado en su obra anterior, *The Political Unconscious*, sin cuya referencia su visión de la posmodernidad resulta simplemente ininteligible. Un breve repaso de esas nociones nos dará una idea del arduo trabajo de selección y reelaboración al que Anderson somete a la obra de Jameson.

Como vimos, el mérito fundamental de Jameson para Anderson es su capacidad para relacionar fenómenos artístico-intelectuales con procesos económico-sociales. Sin embargo, Anderson no menciona que dicho vínculo sólo se establece en la medida en que las categorías implicadas cobran siempre en él un doble sentido. Como indica Terry Eagleton, Jameson "nos confronta a la extrañeza absoluta de un discurso sobre clases y modos de producción que es, simultáneamente, una reflexión sobre las formas, los tropos y las figuras".[19] Así, la Naturaleza (con mayúsculas) a la que se refiere remite, al mismo tiempo, a los vestigios de modos precapitalistas de producción subsistentes en las comunidades campesinas de las regiones periféricas (el "Tercer Mundo") y a lo *Real* en Lacan (*i.e.*, "aquello que resiste absolutamente toda simbolización"). Tales comunidades se instituyen de este modo, en la misma vena frankfurtiana que impregna los escritos de Lyotard, en residuos de negatividad, sedes de impulsos críticos que tienden a dislocar el "sistema".

Análogamente, los "modos de producción" tampoco son meras realidades económico-sociales, ni se suceden históricamente, como imaginara Marx. Aquellos a los que Jameson se refiere se encuentran superpuestos en toda obra de arte "auténtica", constituyendo su "inconsciente político". La superficie textual aparece así, para él, como cruzada por impulsos contradictorios –resultado de la coexistencia de modos de producción diversos–, lo que explicaría la na-

[19] Terry Eagleton, *Against the Grain*, Londres, Verso, 1986, p. 69.

turaleza dialógica de las obras de arte auténticas.[20] "El texto individual o artefacto cultural –dice– es así reestructurado como un campo de fuerzas en el cual la dinámica de los sistemas sígnicos de los diversos modos de producción puede ser registrada y aprehendida".[21]

En el marco de su concepto de los modos de producción como constituyendo el "inconsciente político" inherente a toda producción cultural, los vestigios de "Naturaleza" cabe comprenderlos como resabios presentes del más primitivo de ellos: aquella forma inmediata de vida en comunidad en que los individuos –y, dentro del propio individuo, sus diversas facultades– aún no se han autonomizado ni adquirido entidad propia (lo que históricamente sólo ocurre con la división del trabajo en actividades especializadas). Dicho estadio primitivo correspondería, a su vez, en el nivel psíquico, al estado preedípico de indiferenciación originaria, llamado también "estadio del espejo" (en que el niño se confunde a sí mismo con su reflejo) y que Lacan definió como lo *Imaginario.* La llegada del capitalismo, por su parte, señalaría la irrupción del orden de lo *Simbólico* (que para Lacan aparece junto con el lenguaje y que le permite al niño adquirir una idea de la propia identidad, es decir: comienza a pensarse a sí mismo como un "yo" distinto de los otros). Éste representa, en fin, nuestra realidad caída, el proceso de reificación por el cual la totalidad social se desintegra en una serie de dimensiones parcelarias enfrentadas hostilmente entre sí.

Con la introducción del orden de lo *Simbólico* se quebraría, pues, el estado de indiferenciación originaria. Ahora bien, a fin de llegar a su teoría del "inconsciente político", en este punto Jameson debería apartarse de las ideas de Lacan. El error de Lacan consistiría en no haber comprendido que "el lenguaje se las arregla para portar lo *Real*

[20] Jameson apela aquí al concepto de Ernst Bloch de *Ungleichzeitigkeit* (desarrollo no-sincrónico). Ernst Bloch, "Nonsynchronism and Dialectics", en: *New German Critique,* núm. 11, 1977, pp. 22-38.

[21] Fredric Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act,* Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 98 [trad. esp.: *Documentos de cultura, documentos de barbarie,* Madrid, Visor, 1989].

como su propio subtexto intrínseco o inmanente".[22] Lo *Imaginario*, afirma, subsiste en lo *Simbólico*. Como lo revela su análisis del relato cristiano de la redención, en la medida en que toda construcción ideológica sirve efectivamente como compensación simbólica de las contradicciones reales, le es inherente una dimensión utópica.[23] De lo que se trata, en fin, es de reactivar ese "inconsciente político", rescatar, entre las mallas de lo ideológico, ese residuo de negatividad siempre presente (y que se haría manifiesto en toda obra de arte auténtica).[24]

Lo visto permite comprender por qué Anderson, a fin de darle sentido a la teoría jamesoniana de la posmodernidad, debe antes borrar toda referencia a las premisas teóricas en que ésta se sostiene. Ella representa uno de los mejores ejemplos de lo que desde *Consideracio-*

[22] Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, *op. cit.*, p. 81. "El gradual eclipse [de lo *Imaginario* en Lacan] en su obra tardía no es extraño a una sobreestimación de lo *Simbólico*, que puede llamarse lo propiamente ideológico" (Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, vol. 1, p. 95).

[23] Fredric Jameson, *The Political Unconscious*, *op. cit.*, p. 287. Foucault sería, entre los autores contemporáneos, quien más radicalmente niega o ignora esta dimensión inherente al orden del lenguaje. La suya, dice Jameson, es "una fantasía de totalitarismo futuro según la cual los mecanismos de dominación [...] son comprendidos como tendencias irrevocables y crecientemente expansivas cuya misión es colonizar los últimos vestigios y restos vivientes de libertad humana; ocupar y reorganizar, en otras palabras, lo que aún perdura de la Naturaleza objetiva y subjetiva (muy esquemáticamente, el Tercer Mundo y el Inconsciente)" (*ibid.*, p. 92).

[24] "Éste es el sentido en que el pasado nos habla de nuestras 'potencialidades humanas' virtuales y no realizadas. No se trata de una lección edificante o de un asunto ocioso de 'enriquecimiento' personal o cultural, sino de una lección de privación, la cual pone radicalmente en cuestión la vida cotidiana mercantilizada, los espectáculos reificados, y las experiencias simuladas de nuestra sociedad de plástico y celofán. [...] Pero es en la misma experiencia de la producción lingüística y formal en donde la primacía de lo ritual colectivo, o el esplendor del valor no mercantilizado, e incluso la transparencia de las relaciones inmediatas personales de dominación, estigmatizan la monadización, el habla privatizada e instrumentalizada y la reificación de la mercancía en nuestra forma contemporánea de vida" (Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory*, *op. cit.*, vol. 2, p. 175).

nes viene denunciando como "contaminaciones idealistas" que han impregnado al marxismo occidental desde su origen.[25] Su teoría del "inconsciente político" reproduce explícitamente el motivo schellingiano y frankfurtiano –de connotaciones claramente místico-religiosas– de la caída y la redención que le sirve de base para lanzar su crítica demoledora de Lyotard, pero que ahora prefiere piadosamente ignorar (lo cual no deja de ser sugestivo).

El punto, de todos modos, es que sólo este trasfondo teórico explica el profundo dramatismo que adquiere en Jameson la expresión "el fin de todo vestigio de Naturaleza", que define, para él, el arribo de la posmodernidad. El descubrimiento de tal situación –que se produce sólo tras la caída, en 1989, del Muro de Berlín (es decir, con posterioridad a la escritura de *The Political Unconscious*)–, que hasta entonces le parecía algo simplemente inconcebible, señalaría un colapso de dimensiones miltonianas. La obturación de toda trascendencia, la imposibilidad de todo "retorno de lo reprimido" por el sistema[26] (su "inconsciente político"), señalaría el arribo a un verdadero punto muerto en la historia. Y esto nos devuelve a la pregunta que dejamos pendiente: ¿cuál es, entonces, la "respuesta" que Anderson encuentra en sus escritos? Ella nos conduce a la segunda operación que él realiza, esta vez ya no tanto *sobre* la obra de Jameson, sino *a partir* de ella.

JAMESON Y LAS DIVERSAS RESPUESTAS MARXISTAS POSIBLES A LA POSMODERNIDAD

El capítulo cuarto de *Los orígenes de la posmodernidad* hace dialogar la obra de Jameson con otros trabajos clásicos sobre el tema inspirados

[25] "No es menester subrayar los riesgos implícitos en un prolongado recurso a las tradiciones filosóficas premarxistas: es bien conocido el peso abrumador de los motivos idealistas y religiosos en ellas" (Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 78].

[26] Así definió Perry Anderson la "Revolución de Mayo" de 1968 ("Introduction", en: *New Left Review*, núm. 52, 1968, p. 5, número especial sobre Francia).

en un enfoque marxista: *Contra el posmodernismo* (1989), de Alex Callinicos; *La condición de la posmodernidad* (1990), de David Harvey, y *Las ilusiones del posmodernismo* (1996), de Terry Eagleton. Su contraposición gira alrededor de tres preguntas que retoman los tres puntos antes señalados a propósito de Lyotard y Habermas: "¿Cómo se ha de periodizar lo posmoderno?, ¿a qué configuración intelectual corresponde? y ¿cuál es la respuesta adecuada frente a ella?".[27]

Ya la primera de las preguntas plantea un problema para Jameson. Para él, las derrotas de fines de los años setenta acompañarían, a su vez, el surgimiento, tras la crisis capitalista de 1974, de un nuevo régimen de "acumulación flexible" (según lo define David Harvey). Dicho concepto le permite vincular y correlacionar fenómenos políticos y procesos económico-sociales. No obstante, se contradice con la perspectiva de Mandel, de la que él parte, según la cual el capitalismo tardío nace inmediatamente tras el fin de la Segunda Guerra. Habría así un desfasaje de unos treinta años respecto de la emergencia de la posmodernidad, lo que daría motivo a autores como Callinicos para negar que tal ruptura haya alguna vez existido. De hecho, señala éste, todos los rasgos o recursos formales que se atribuyen a la posmodernidad se hallan también en el arte moderno (ligando así el problema de la periodización al de su demarcación, que es la segunda de las preguntas que plantea Anderson).[28] En todo caso, dice, si existe realmente algo como la "posmodernidad", se trataría de un fenómeno de orden puramente ideológico, cuyas raíces deben buscarse menos en

[27] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op.cit.*, p. 108.

[28] En un artículo en respuesta a "Renovaciones" de Anderson, T. J. Clark retoma el mismo punto. Tras señalar que Anderson y Jameson admiten la presencia en la posmodernidad de rasgos, técnicas y modos de representación propios de la modernidad, agrega: "Así, la única respuesta suficiente a Anderson y Jameson consistiría en demostrar que el modernismo y el posmodernismo no sólo comparten 'rasgos y técnicas' sino que sus propósitos, problemas y objetos son esencialmente los mismos –se sitúan en la misma relación central de ambivalencia hacia las formas fundamentales de la modernidad, de la sociedad industrial burguesa–. Estoy inclinado a pensar que esto es así" (T. J. Clark, "Origins of the Present Crisis", en: *New Left Review*, núm. 2, 2000, p. 90].

las alteraciones en los modos de producción que en el desencanto entre los intelectuales resultante de la derrota política de la ola de luchas abierta en Mayo del 68.

La cuestión de la periodización se complicaría aun más desde el momento en que comprueba que "aquellos reveses no eran más que un preámbulo de las situaciones de jaque mate más decisivas que estaban por venir".[29] En sus primeros escritos sobre la posmodernidad, Jameson aún compartía con Callinicos y el resto de los autores marxistas (incluido Anderson) la expectativa de que se trataba de un fenómeno circunstancial, un mero estadio transicional hacia la formación de un "nuevo proletariado" que resituaría el eje de las antinomias sociales en su lugar apropiado.[30] Sólo la caída del Muro de Berlín en 1989 y la disolución de la URSS en 1991 lo empujan a aceptar que el tipo de quiebre que se produjo plantearía desafíos más profundos al marxismo. Según afirma en *Late Marxism* (1990), el espectro frankfurtiano de un sistema de regimentación total se vuelve, aunque varias décadas más tarde de lo anunciado, trágicamente real.

> En la década que acaba de terminar pero que es todavía nuestra, las profecías de Adorno de un "sistema total" se han vuelto finalmente reales, aunque en formas totalmente inesperadas. Adorno seguramente no ha sido el filósofo de los años treinta (lamentablemente, podemos decir hoy que, retrospectivamente, éste ha sido Heidegger), ni el filósofo de los años cuarenta y cincuenta, ni siquiera el pensador de los años sesenta (los cuales han sido Sartre y Marcuse, respectivamente), y, debo decir que,

[29] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op. cit.*, p. 125.

[30] "Se trata de un período transicional entre dos fases del capitalismo, en el que las formas anteriores de lo económico están en proceso de reestructuración en una escala global, incluidas las formas más antiguas del trabajo y sus instituciones y conceptos organizativos tradicionales. No hace falta un profeta que pronostique que de este cataclismo convulsivo resurgirá un nuevo proletariado internacional (que adoptará formas que todavía no podemos imaginar): nosotros mismos estamos aún en la depresión, sin embargo, y nadie puede decir durante cuánto tiempo vamos a permanecer en ella" (Fredric Jameson, "Marxismo y posmodernismo" [1989], en: *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo. 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 73).

> filosófica y teóricamente, su discurso dialéctico anticuado era incompatible con los años setenta. Pero existe aún la posibilidad de que se convierta en el analista de nuestra propia época, a la que no alcanzó a ver, en la cual el capitalismo tardío ha sido exitoso en eliminar los últimos bolsones de Naturaleza y del Inconsciente, la subversión y lo estético, la praxis individual y colectiva por igual, y, con un golpe final, logró eliminar hasta el último trazo de memoria de lo que de este modo no existe más en lo que de allí en adelante es el paisaje posmoderno.[31]

Así, entre el surgimiento de una sociedad postindustrial (o "capitalista tardía") y la emergencia del posmodernismo habría un desfasaje de nada menos que medio siglo.[32] De todos modos, más allá de la ambigüedad en la cronología, lo cierto es que el sentido de la posmodernidad se vuelve entonces inequívoco. No se trataría de "una simple derrota", sino de la clausura de toda alternativa al actual orden social, lo que Jameson llama "la forclusión de lo político". Ya no existiría, pues, salida alguna de esta pesadilla que es la historia, ningún *locus* (el Inconsciente, el Tercer Mundo) por fuera de ella al que apelar. Llegado a este punto, "toda escritura 'anti-sistémica' está condenada a mantenerse dentro del 'sistema'".[33] Como señala Anderson:

> El triunfo universal del capital significa algo más que una simple derrota de todas las fuerzas que antaño se le opusieron, aunque sea también esto. Su sentido más profundo reside en la cancelación de las alternativas políticas. La modernidad toca a su fin, como observa Jameson, cuando pier-

[31] Fredric Jameson, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Londres, Verso, 1990, p. 5.

[32] En algunos pasajes, Anderson intenta explicar este desfasaje por una suerte de efecto inercial. "Situar el fin del arte moderno después de 1945, suponía ciertamente un corte demasiado abrupto [...]. El legado de las vanguardias de antes de la guerra no se podía extinguir de la noche a la mañana, ya que seguía en pie necesariamente como memoria y como modelo interno, por poco favorables que fuesen las condiciones externas para su reproducción" (Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, *op. cit.*, p. 114).

[33] Fredric Jameson, *Late Marxism*, *op. cit.*, p. 27.

de todo antónimo. La posibilidad de otros órdenes sociales era un horizonte esencial de la modernidad. Una vez que se desvanece esa posibilidad, surge algo así como la posmodernidad.[34]

La perspectiva de Jameson se articula, pues, a partir de un doble rechazo dentro del espectro de actitudes posibles del marxismo ante el desafío posmodernista. En definitiva, éste se niega a transitar la alternativa ensayada por Eagleton, que combina el acotamiento temporal de la posmodernidad como fenómeno histórico[35] con una matización de su sentido en tanto que tal. En efecto, para Eagleton, no sólo se trataría de un fenómeno pasajero, sino que, además, desde el punto de vista de su contenido ideológico, emite señales contradictorias.[36] De hecho, dice, la posmodernidad habría permitido a las "minorías humilladas" acceder a la escena teórica.[37]

Esta idea de la ambigüedad ideológica de la posmodernidad,[38] que era también uno de los motivos originales de Jameson (y que Anderson retoma en su relato de sus orígenes), no sólo resulta consoladora. Provee, en definitiva, la única plataforma posible, en principio, para el intento de apropiación del término "para la causa de

[34] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op. cit.*, p. 126.

[35] Eagleton duda incluso de que tal derrota haya verdaderamente ocurrido: "*¿qué pasaría si esa derrota, para empezar, jamás tuvo lugar realmente?* [...] ¿Qué sucedería si la confrontación nunca hubiera verdaderamente ocurrido, pero la gente se *comportara* como si lo hubiese hecho? Como si alguien presentara todos los síntomas de la rabia sin haber estado nunca cerca de un perro rabioso" (Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 19). No obstante, dice Anderson, Eagleton "no se engaña al respecto"; el libro termina "pesaroso con una nota más amenazadora" (Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op. cit.*, p. 159).

[36] "A diferencia de la mayoría de los posmodernistas, soy un pluralista respecto del posmodernismo, y creo, de manera posmoderna, que también sobre el posmodernismo se pueden contar relatos muy distintos" (Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo, op. cit.*, p. 26).

[37] *Ibid.*, p. 121.

[38] "El posmodernismo contiene una contradicción similar [a la del estructuralismo]: éste es radical y conservador a la vez" (*ibid.*, p. 132).

la izquierda revolucionaria" (que sería, según vimos, la "proeza" de Jameson), desprendiéndole las connotaciones monolíticamente reaccionarias que le habían sido adosadas. De hecho, todo el análisis precedente de Anderson parece converger hacia esta dirección. Sin embargo, según muestra, Jameson se niega ahora a conceder en este punto.[39] Y contra lo que podría anticiparse, Anderson termina encontrando precisamente allí su mérito fundamental. De lo que se trata hoy, para él, no es ni de negar la derrota ni de embellecerla (lo que nos devuelve al dilema inicial de Anderson que lleva al inicio de la nueva serie de la *New Left Review*). "La teoría de la posmodernidad como lógica cultural del capitalismo tardío es su deslumbrador resultado", asegura. "Al mismo tiempo, sin embargo", reconoce que "precisamente aquí la forclusión de lo político plantea una paradoja",[40] puesto que amenaza tornar autocontradictorio su proyecto de apropiación de la posmodernidad para el marxismo. Esta paradoja, en fin, parece no dejar margen alguno para afrontar la tercera de las preguntas que se plantea Anderson al comienzo de este capítulo de su libro: ¿cuál es la respuesta apropiada ante tal situación? "¿Cuál es entonces la posición adecuada del crítico dentro de esta cultura?",[41] se interroga nuevamente hacia el final de *Los orígenes de la posmodernidad.*

[39] Incluso en sus escritos últimos, en los que registra un cierto "reflujo" de lo posmoderno en la restauración de la ética, el retorno del sujeto y el redescubrimiento de la estética, se resiste a alentar toda expectativa al respecto: "lo que caracteriza a la posmodernidad en el área cultural, es la sustitución de todo lo que está al margen de esa cultura comercial, su absorción de todas las formas de arte, alto y bajo, junto con la producción misma de imágenes" (Fredric Jameson, "Transformaciones de la imagen en la posmodernidad", *El giro cultural, op. cit.*, pp. 177-178). Como señala Anderson en lo relativo a lo estrictamente estético: "La conclusión de Jameson es draconiana: si en otros tiempos la belleza podía ser una protesta subversiva contra el mercado y sus funciones de utilidad, hoy la universal transformación de la imagen en mercancía la ha absorbido como pátina engañosa del orden establecido" (Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op. cit.*, p. 150).

[40] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op. cit.*, p. 177.

[41] *Ibid.*, p. 178.

"La respuesta de Jameson –afirma– descansa sobre una triple distinción".[42] En primer lugar, encontramos preferencias meramente subjetivas respecto de las obras de arte, las cuales serían de escasa importancia en sí mismas.[43] Luego vendría el análisis objetivo de "las condiciones históricas de posibilidad de formas específicas". Y, finalmente, la evaluación entendida no como un juicio estético, sino como un intento de "interrogar la calidad de la vida social a través del texto o de la obra de arte individual".[44]

Según señala Anderson, "la tarea del análisis histórico y formal ocupa la mayor parte de su obra". "¿Qué sucede entonces con la evaluación?"[45] Esta última fase plantearía problemas para Jameson:

> Acaso esté haciéndose notar aquí alguna dificultad más profunda. El matrimonio de la estética y la economía celebrado por Jameson engendra una portentosa totalización de la cultura posmoderna como un todo, en el que la operación de "trazar mapas cognitivos" actúa –y ésta es su intención– como lugarteniente de la resistencia dialéctica que se le pueda ofrecer. Pero en ese sentido su punto de apoyo sigue estando necesariamente fuera del sistema. En su interior, Jameson se ocupaba de advertir más que de juzgar.[46]

Cualquier intento de impugnación de la posmodernidad supondría, pues, "un punto de apoyo" fuera del propio sistema. Sin embargo, esto se contradice con la propia definición de la posmodernidad como régimen de totalización infinita. La sola posibilidad de acceder a un punto arquimédico semejante implicaría su negación como tal (lo que nos devuelve a Callinicos). En última instancia, si la perspectiva

[42] *Ibid.*, p. 178.

[43] Vemos aquí replicarse, en Anderson, ese movimiento característico en Jameson por el que se traslada permanentemente entre los niveles político, económico-social y estético.

[44] Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 298.

[45] Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad, op. cit.*, p. 178.

[46] *Ibid.*, p. 179.

de Jameson es correcta, la imposibilidad de alcanzar la "tercera fase" no sería un problema sólo para él, ni siquiera para los enfoques marxistas en su conjunto. Éste es un resultado intrínseco a la forma de cultura dada. Es el propio concepto de la posmodernidad el que excluye la posibilidad de la "tercera fase" de su análisis. Ambos resultan mutuamente contradictorios.

De todos modos, Anderson sitúa el aporte fundamental de Jameson en la segunda fase, la del "análisis histórico y formal". Éste provee, dice, algo más importante que una impugnación de la posmodernidad: la posibilidad de su comprensión desde una perspectiva materialista. La cuestión que aquí surge es: ¿en qué sentido cabe considerar esto como una "respuesta" a la posmodernidad? (es decir, viene también a llenar, a su modo, el lugar de la tercera de las conclusiones que se esperaría del análisis de Jameson.) Y esta cuestión se liga, a su vez, al segundo de los aspectos perturbadores de su afirmación relativa a la posición de Jameson en la tradición marxista occidental: ¿de qué modo su "análisis histórico y formal" de la posmodernidad instituye a Jameson, según afirma Anderson, en la figura "culminante" de dicha tradición? Para descubrir la respuesta a ambos interrogantes debemos antes rastrear en la propia trayectoria intelectual de Anderson y tratar de comprender el tipo de problemas conceptuales que se planteaba en el momento de abordar el estudio del autor de *Late Marxism.*

Verdad versus saberes del marxismo

En 1974, Anderson inicia la serie de escritos que dos años más tarde serían reunidos bajo el título *Consideraciones sobre el marxismo occidental.* Para entonces, él ya había completado –siendo aún muy joven– la serie de sus obras históricas mayores.[47] Su producción se concentrará, a partir de ese momento, crecientemente en la crítica cultu-

[47] Sus dos libros más importantes aparecen ese mismo año (1974): *Transiciones de la antigüedad al feudalismo* y *El estado absolutista.*

ral y, en particular, en el trazado de la propia tradición marxista.[48] A lo largo de tan dilatada trayectoria, sin embargo, su perspectiva de aquélla habrá inevitablemente de modificarse de manera reiterada.

Según señala allí, el origen del "marxismo occidental", que él opone al "marxismo clásico", surge como respuesta a la serie de derrotas sufridas por el movimiento obrero en los años treinta y cuarenta y que definen sus rasgos característicos: (1) el divorcio entre teoría y práctica; (2) la reclusión de la reflexión marxista en el ámbito académico, (3) la consecuente primacía de las cuestiones de índole filosófica en detrimento de las políticas, (4) su contaminación con motivos idealistas, y (5) un persistente pesimismo. Dicho libro se cierra, no obstante, con el anuncio de la pronta clausura de dicha tradición. Las revueltas de 1968 estarían poniendo fin a las condiciones que determinaron su emergencia. Una nueva generación de pensadores terminaría con el divorcio entre teoría y práctica revolucionaria, dando lugar a la elaboración de un *pensamiento estratégico* en que las cuestiones de orden político y económico recobrarían su anterior centralidad.

Anderson asocia esta reunión de práctica y teoría revolucionarias a la reactivación de una tradición marxista latente, alternativa a la oficial dominada por el comunismo: el trotskismo. El mismo año en que comienza la publicación de esos escritos estalla un proceso revolucionario en Portugal que tira abajo la dictadura de Salazar. Anderson y las fuerzas trotskistas depositarían en él sus expectativas de reconducir la marcha del socialismo a sus senderos clásicos (luego de las desviaciones stalinistas y reformistas que alteraron su curso y naturaleza). Esta expectativa, como sabemos, pronto habría de frustrarse, lo que lo obliga a revisar sus anteriores predicciones.

En *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983), Anderson admite que no había surgido aún un pensamiento estratégico. Esto lo atri-

[48]Sobre la trayectoria intelectual de Anderson, véase Gregory Elliott, *Perry Anderson. The Merciless Laboratory of History*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1998 [trad. esp.: *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*, Valencia, Universidad de Valencia, 2004].

buye al hecho de que la fusión entre teoría y práctica que esperaba, si bien se dio, según preveía, se produjo en el marco de organizaciones de tipo reformista (la socialdemocracia y, luego, el eurocomunismo). Poco después, en el epílogo a *Consideraciones* agregado a la cuarta edición, de 1984, retoca, sin embargo, esta afirmación. Allí considera que la separación entre teoría y práctica resulta, en realidad, algo inevitable y necesario: "habrá siempre una escisión intrínseca entre el conocimiento y la acción, la teoría y la práctica, para toda ciencia posible de la historia".[49] Así, aunque tal divorcio se revela como más persistente que lo esperado, ya no representaría nada grave para el desarrollo del marxismo.

Paralelamente, Anderson rescata algunos logros intelectuales recientes en esta tradición. En especial, señala la notable expansión de la historiografía marxista británica, la cual encarnaría, aunque en forma algo oblicua, su anunciada "vuelta a lo concreto". Y esto le permite refutar la idea, cada vez más difundida, de una "crisis del marxismo", que sería un fenómeno acotado, comprendiendo exclusivamente a los países del área latina de Europa (especialmente, Francia e Italia). El síntoma de la decadencia intelectual de dicha región es la expansión del "nuevo idealismo", representado por el estructuralismo y el postestructuralismo. La hipóstasis del lenguaje que éstos producen derivaría en una suerte de delirio relativista que termina poniendo en duda la existencia misma de una Verdad objetiva.[50]

[49] Perry Anderson, *Consideraciones*, *op. cit.*, p. 133.

[50] El núcleo de *Tras las huellas del materialismo histórico* consiste, básicamente, en un *indictment* contra las nuevas corrientes de pensamiento francés (dentro de las cuales se incluyen muchos autores que él mismo, pocos años antes, se había dedicado a difundir en Inglaterra), culminando en un alegato por el retorno a un "naturalismo", de nuevo tipo, que restaure aquellas certidumbres fundamentales en que el pensamiento materialista, supuestamente, se sostiene. Este giro "antiidealista" de Anderson lo devuelve, en realidad, a una suerte de ingenuidad epistemológica. Como señala Eagleton, "Anderson escribe como si la teoría de la verdad como correspondencia se encontrara en perfecto estado, como si no presentara problema alguno, a pesar de los serios cuestionamientos de que ha sido objeto" (Terry Eagleton, *Against the Grain*, *op. cit.*, p. 94).

El curso crecientemente idealista del pensamiento francés acompaña naturalmente, dice Anderson, su derechización política –una identidad que, a pesar del obvio forzamiento, no le parece en absoluto "capciosa", como sí le parece la de Habermas entre modernidad y democracia, por un lado, y posmodernidad y autoritarismo, por otro; aunque sus diferencias son, en verdad, apenas sutiles, y él mismo se encarga de demolerlas cuando asocia postestructuralismo y posmodernismo con idealismo–. La debacle francesa, de todos modos, se vería compensada por el florecimiento historiográfico británico. Se trataría, además, de un fenómeno limitado también temporalmente. Según confía, "ninguna de estas constelaciones históricas está destinada a durar".[51]

Con la caída del Muro de Berlín y el colapso de la URSS, esta perspectiva se tornaría también insostenible. No se trataría ya de confrontar la evidencia de una nueva derrota, como las que se dieron tantas veces en el último siglo. En todo caso, la comprobación de una derrota histórica tal no representaría nada que no pudiera comprenderse desde la teoría marxista o que pusiera en cuestión sus premisas fundamentales: ésta no niega, en principio, la ocurrencia de tales derrotas históricas. Lo que se trataría de tematizar ahora, sin embargo, es algo completamente inconcebible para el marxismo: la idea de una

[51] Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 110. "La clase obrera –concluye– está actualmente confusa, inmersa en una de esas tremendas recomposiciones que desde la revolución industrial han marcado su historia periódicamente; pero está mucho menos vencida y dispersa que durante la última gran depresión" (*ibid.*, p. 112). Como señala Elliott, la operación política que realiza Anderson en esos años resulta demasiado transparente: construir el rechazo en el medio académico a la reacción conservadora de Thatcher y Reagan como prueba de la radicalización de la sociedad (Gregory Elliott, *op. cit.*, p. 196). Esta fe habría de persistir a lo largo de toda la década. En una carta a Bobbio de 1988 todavía confiaba en que "había fundamentos para el optimismo", aunque es cierto que las expectativas de un cambio radical se irían desplazando cada vez más hacia el futuro: "por supuesto –aclaraba– estamos hablando de siglos antes que de décadas; demasiado tiempo también para alguien como yo" (citada por Gregory Elliott, *op. cit.*, p. 140).

derrota final, el borramiento del horizonte a *toda* perspectiva revolucionaria. Algo muy parecido, en definitiva, al "fin de la historia" proclamado por Francis Fukuyama.[52]

Al mismo tiempo que se movía en esta dirección escéptica en cuanto a las perspectivas políticas prácticas, sin admitirla completamente, Anderson descubría la disolución del propio campo intelectual de izquierda. En su prólogo a *A Zone of Engagement* (1992) reconoce finalmente la vitalidad de las corrientes no-marxistas de pensamiento, a las que hasta entonces descalificaba como "idealistas", destacando especialmente sus aportes en el ámbito de la sociología histórica (cuyo mejor representante sería Ernest Gellner). No obstante, afirma todavía la superioridad intelectual del marxismo. Aquellas corrientes, asegura, "tienen un costado ciego cuya importancia se incrementa constantemente", a saber: "tienen poco o nada que decir respecto de la dinámica de la economía capitalista que controla hoy sin rivales los destinos humanos".[53]

Ambas tendencias contradictorias (la simultánea verificación de la derrota histórica del marxismo y la comprobación de su superioridad teórica) corren paralelas, a su vez, a una segunda paradoja. A medida que Anderson se aproxima a la conclusión inevitable del "fin de la historia", comprueba también lo insostenible de las teorías que afirman tal cosa. El ensayo final y más extenso de los que componen *A Zone of Engagement*, "The Ends of History", está dedicado, precisamente, a trazar el origen, la trayectoria y los fundamentos de dicho concepto, tal como aparece en el linaje que lleva

[52] "Por primera vez desde la Reforma, ya no se dan oposiciones significativas, es decir, perspectivas sistemáticamente opuestas, en el seno del mundo del pensamiento occidental; [...] el neoliberalismo como conjunto de principios impera sin fisuras en todo el globo" (Perry Anderson, "Renovaciones", *op. cit.*, pp. 14-15). Aquellos que postulan la presencia de elementos contradictorios con aquél, ignoran su capacidad de asimilación de esos elementos. "Si algunas energías humanas por un cambio de sistema son alguna vez liberadas nuevamente, éstas provendrán desde dentro del mismo metabolismo del capital" *(ibid.)*.

[53] Perry Anderson, *A Zone of Engagement*, Londres y Nueva York, Verso, 1992, p. XIV.

de Hegel a Fukuyama (pasando por Kojève), y revelar sus aporías e inconsistencias.[54]

El concepto de "fin de la historia" se revela entonces como una noción-límite, aquello a lo que todo su discurso conduce, pero que resulta, sin embargo, inconcebible en sus implicancias prácticas e insostenible desde un punto de vista teórico.[55] Es en este *impasse* que Anderson descubre la posibilidad, una vez que el marxismo habría sido finalmente derrotado y borrado como alternativa histórica, de afirmarlo como el "horizonte intrascendible", según la definición de su antiguo maestro Jean-Paul Sartre. Y es aquí también que entra en escena Jameson.[56]

En efecto, Jameson permite a Anderson salir del atolladero en que parecía encontrarse. Hasta entonces, la posibilidad de su afirmación como marxista se sostenía inevitablemente en la postulación de algún vestigio de negatividad, de algún residuo de "irracionalidad" inasimilable a la lógica sistémica capitalista, alternativa que fue volviéndose cada vez más problemática hasta tornarse finalmente insostenible. Llegado a este punto, Jameson le descubre cómo, *en el propio acto de declarar al marxismo muerto históricamente, se lo salvaría como teoría.* Éste reafirmaría su vitalidad, y aun su superioridad teórica, en la misma medida en que lograría dar cuenta *de sus propias condiciones actuales de imposibilidad histórica como práctica política* (lo que llama la "segunda fase" de su análisis). De hecho, desde el momento en que el marxismo logra explicar las razones de su propia crisis (como práctica), ya no se podría decir que se encuentra en crisis (como teoría). En

[54] Por otro lado, el triunfo final del capitalismo no significa que éste haya resuelto o pueda resolver las contradicciones que genera. "Si el fin de la historia ha llegado, es esencialmente porque la experiencia socialista está terminada" (Perry Anderson, *A Zone of Engagement*, *op. cit.*, p. 351-352).

[55] T. J. Clark va incluso más allá, señalando que la idea de un "fin de la historia" es, precisamente, un gesto típicamente "modernista" (T. J. Clark, "Origins of the Present Crisis", *op. cit.*, p. 93).

[56] De hecho, es Jameson quien reintrodujo el concepto sartreano del marxismo como "horizonte intrascendible" en el debate contemporáneo e hizo de él el eje de su proyecto intelectual y su consigna.

definitiva, Jameson le revela a Anderson la necesidad de destruir al marxismo como *Verdad* (como horizonte político práctico) a fin de preservarlo como *saber* (lo que le permite finalmente arribar a la formulación del dilema con que abre la nueva serie de la *New Left Review*).

En síntesis, la idea de una crisis del marxismo como fenómeno acotado geográfica y temporalmente le había hecho posible hasta aquí asimilar muchos de los motivos "posmodernos", aunque sin admitirlos como tales, evitando, al mismo tiempo, su consecuencia obligada: la inviabilidad histórica del marxismo. La intervención de Jameson desbloquea finalmente la posibilidad de aceptar también esta última consecuencia (la inviabilidad histórica del marxismo) sin por ello tener que renunciar al marxismo. De este modo, Anderson completa el ciclo iniciado con *Consideraciones.* Mientras que a mediados de la década de 1970 vislumbraba la pronta reconciliación entre teoría y práctica revolucionarias, reactivando así el legado marxista clásico, en los años ochenta aceptaría, en cambio, las ventajas de mantener separados sus dominios respectivos, sólo para terminar, en los años noventa, descubriendo la necesidad de admitir su destrucción como práctica revolucionaria como el único modo de salvarlo como teoría. Esto conlleva todavía, sin embargo, la presencia de una consecuencia negada, aunque implícita en su propio argumento –lo que nos devuelve a la primera de las operaciones que realiza Anderson *sobre* la obra de Jameson–.

El esfuerzo de Anderson por ignorar sistemáticamente las premisas teóricas en que se funda la perspectiva de Jameson de la posmodernidad no alcanza a velar el hecho de que su propia reinscripción reciente dentro de la tradición marxista occidental se produce por la "vía equivocada". Indudablemente, la alternativa jamesoniana lo acerca más a Althusser, Lacan y las corrientes "marxistas postestructuralistas", símbolos, para Anderson, de la degradación idealista del marxismo, que al linaje de historiadores marxistas británicos con que hasta ahora se identificaba. El núcleo verdaderamente problemático en su nuevo enfoque radica, en fin, en el hecho de que la supuesta apropiación del posmodermismo por parte de la izquierda revolucionaria (la "proeza"

de Jameson, que le permite reafirmar la superioridad teórica del marxismo aún después de su destrucción como fuerza histórica) se realice, paradójicamente, a partir de la base de aquello que hasta ahora venía denunciando como expresión y síntoma de su descomposición (lo que no sólo le impide ya recurrir, sin flagrante contradicción, a aquellos motivos con que hasta ahora había denunciado sus contaminaciones "idealistas", sino que revelaría, además, el trasfondo "idealista" de su propio pensamiento). En todo caso, esta paradoja no hace sino poner de manifiesto la precariedad de la empresa de pretender afincar certidumbres en la propia quiebra de Sentido, de construir *saberes* privados ya de *Verdad.*

Esto se conecta con los siguientes capítulos de este libro. Como veremos, el proyecto de Anderson sirve de contrapunto al de otro pensador marxista contemporáneo, Alain Badiou. Para él, la posibilidad de salvar al marxismo como *práctica política* pasa justamente por admitir que éste no lograría hoy dar cuenta de la realidad ni de su propia situación, esto es, que aquellas categorías con las que intentaba hacer inteligible la historia y el mundo se habrían revelado ya ineficaces. En definitiva, Badiou invierte el proyecto andersoniano: a fin de salvar al marxismo como *Verdad,* habría que destruirlo justamente como *saber.* La radicalidad de esta empresa, definitivamente problemática (¿cómo puede intentar rescatarse al marxismo como *praxis* revolucionaria admitiendo que todos sus postulados resultan teóricamente inválidos e ineficaces para comprender la realidad?), habrá de confrontar de manera inevitable a este pensador con dilemas conceptuales aun mucho más serios que los que enfrenta hoy Anderson. Las figuras de Anderson y Badiou señalan así las antípodas en el arco de reacciones del marxismo ante su crisis. Para llegar a esta última deberemos antes, sin embargo, transitar un largo recorrido, en cuyo transcurso habrá de ir delineándosenos el marco para comprender el sentido y objeto de la empresa badiouiana, así como el conjunto de aporías que la tensionan.

La primera pregunta que surge al respecto es cuál es esa *Verdad* del marxismo, entendido como práctica revolucionaria, que Badiou in-

tenta recobrar. En este punto parece inevitable un apartamiento del plano puramente teórico (en definitiva, el marxismo nunca se concibió a sí mismo como mera doctrina revolucionaria, sino, esencialmente, como *praxis*), lo que nos conduce al tema del segundo capítulo. Como veremos, el análisis de la trayectoria y el discurso de un dirigente político marxista, el argentino Nahuel Moreno, nos permitirá ilustrar cuál es, en qué consiste esa instancia de *Verdad* en que el marxismo, como *práctica revolucionaria*, se sostiene, pero que por ello mismo escapa, por definición, a su universo de discurso (trastocando su *saber*).

II. EL TROTSKISMO COMO LA *VERDAD* IMPLÍCITA DEL MARXISMO (NAHUEL MORENO: HISTORIA, CONTINGENCIA Y SENTIDO TRÁGICO)

> El mundo no es ambiguo y contradictorio en sí y para toda conciencia. Lo es para la conciencia del hombre, que vive *únicamente* para la *realización* de valores *rigurosamente irrealizables*, y todavía hay que llevar hasta su extremo los elementos de la paradoja, pues vivir para valores irrealizables contentándose con desearlos, con buscarlos mediante el pensamiento y el sueño, lleva, al contrario que la tragedia, al romanticismo, e inversamente, consagrar la vida a la progresiva realización de valores realizables y que implican una graduación conduce a posiciones mundanas ateas (racionalismo, empirismo), religiosas (tomismo) o revolucionarias (materialismo dialéctico), pero siempre extrañas a la tragedia.
>
> LUCIEN GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto.*

ES SUGESTIVO que, en su repaso del marxismo occidental, Anderson no mencione ninguna corriente latinoamericana. Esta ausencia resulta especialmente notoria si tenemos en cuenta que, hacia comienzos de la década de 1970, cuando escribe *Consideraciones*, dicha región aparecía aún como uno de los grandes faros de la revolución socialista internacional. Tal omisión, por otro lado, no puede atribuirse a falta de interés o ignorancia de su parte –como muestra en muchos de sus artículos, es un gran conocedor de la situación del marxismo latinoamericano–. La explicación última radica, indudablemente, en el hecho de que América Latina no habría realizado ningún aporte de consideración a la teoría marxista. Aun así, dicha ausencia resulta reveladora, puesto que muestra claramente que su objeto nunca fueron los desarrollos del

marxismo como *práctica revolucionaria*, sino como *teoría* política. De lo contrario, el relevamiento de los logros y fracasos políticos del marxismo en América Latina habría sido insoslayable (algo que, en realidad, tampoco hace con relación a los propios países europeo-occidentales que analiza). Tal hecho hace pensar que su vuelco posterior hacia la pura teoría fue menos súbito que lo que una lectura literal de su primer escrito puede sugerir. En definitiva, Anderson nunca fue otra cosa que un "marxista occidental", en el sentido que él mismo lo define.

En lo que concierne a nuestro tema particular, el punto es que aquellos grupos orientados a la acción revolucionaria no sólo existieron y formaron parte esencial de esa tradición política, sino que tampoco permanecieron ajenos a la "crisis del marxismo". Si bien es cierto que al sostenimiento de una militancia política le es inherente una cuota de "optimismo revolucionario", no lo es menos el tener que confrontar permanentemente las contradicciones que esa misma práctica genera ("el implacable laboratorio de la historia", lo llamaba Trotski). Y estas contradicciones inevitablemente se harían manifiestas, de alguna forma, en sus programas, manifiestos, documentos políticos, etc. La figura de Anderson, como vimos, resulta particularmente significativa porque permite internarnos y comprender cómo se produce y se experimenta una crisis conceptual en la perspectiva de un *pensador* marxista. Como veremos en este capítulo, la trayectoria y el pensamiento de Nahuel Moreno resulta, a su vez, iluminadora de los modos como aquélla se expresa y traduce en el plano de la *militancia* marxista.[1]

[1] Nahuel Moreno (1924-1987) es el seudónimo de Hugo Bresano, quien nació en Rivadavia, Argentina. Su ingreso a las filas trotskistas se da en 1940, y en 1944 funda su primera agrupación, el *Grupo Obrero Marxista* (GOM), la cual adopta inmediatamente, en oposición al resto de los sectores trotskistas argentinos, una postura claramente obrerista. Entre 1952 y 1956 se une al Partido Socialista (Revolución Nacional), adhiriendo al peronismo, al que comienza a identificar como una fuerza antiimperialista, y, luego de su caída, participa de la llamada "Resistencia Peronista", logrando cierta influencia en el movimiento sindical. Posteriormente funda el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), que se divide en 1968. Un sector, influenciado por la Revolución Cubana, adopta un curso guerrillerista, al cual Moreno combate duramente. En 1972, el PRT-La Verdad se convierte en el Partido So-

EL COLAPSO DEL MARXISMO COMO *SABER*

Nahuel Moreno fue el fundador y dirigente más importante de la corriente interna del trotskismo que más sistemáticamente combatió a la dirección europea de la IV Internacional, encabezada por el dirigente belga Ernest Mandel (de quien tanto Anderson como Jameson tomaron su inspiración). Su emergencia en la escena trotskista internacional se produce en 1973, justamente con un documento en el cual busca contrarrestar las tendencias "revisionistas" de la "mayoría" encabezada por Mandel.[2] Tras su oposición subyace una perspectiva muy diversa del curso de las luchas revolucionarias de posguerra.

La explicación trotskista estándar respecto de la "crisis del marxismo", de la que partirían originalmente tanto mandelistas como morenistas, es que ella resulta no tanto de la derrota de la clase obrera sino, por el contrario, de la combinación de importantes triunfos revolucionarios producidos luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, que llevó a la instauración de regímenes socialistas en una tercera parte de la humanidad, el fin del colonialismo, etc., con una crisis de *dirección* revolucionaria.[3] Es decir, la reversión del ciclo de derrotas abierto en 1923 con el ascenso de Stalin al poder en la URSS (que

cialista de los Trabajadores (PST) y alcanza importante difusión tras el regreso del peronismo al poder en 1973. Luego del golpe militar de 1976, sus militantes fueron duramente reprimidos, pero el partido se mantuvo activo en la clandestinidad, y en 1983 formó el núcleo del Movimiento al Socialismo (MAS). Hacia 1987, cuando Moreno muere, dicho partido se convertiría en la mayor organización trotskista del mundo, para terminar desintegrándose poco después, en 1991.

[2] Según afirma, dicha dirección, impresionista y antimarxista, encandilada por fenómenos circunstanciales, como la Guerra Fría, la Revolución Cubana, el guerrillerismo o, luego, el eurocomunismo, seguiría una trayectoría errática que la aleja de la tarea central de construir una dirección obrera revolucionaria y claudicar sucesivamente ante el stalinismo, al castrismo, al sandinismo, etc. Moreno identifica al revisionismo de la "mayoría" como la causa última de la marginalidad del trotskismo en la segunda posguerra.

[3] "La crisis histórica de la humanidad", señalaba Trotski en su *Programa de transición* (1938), "se reduce a la crisis de dirección revolucionaria" (León Trotski, *El programa de transición para la revolución socialista*, Buenos Aires, Crux, 1986, p. 31).

abriría las puertas a la seguidilla de tragedias que se sucedieron luego en Europa, dando así origen, para Anderson, al "marxismo occidental") se tradujo, paradójicamente, en la expansión de una organización hostil a tales desarrollos revolucionarios, el stalinismo, la cual lograría capitalizar su triunfo sobre el nazismo y controlar férreamente todos los procesos revolucionarios que le siguieron, impidiendo el surgimiento de una dirección alternativa. Ésta terminaría inevitablemente o bien conduciendo tales procesos a la derrota o bien imponiéndoles una dictadura, distorsionando su sentido originario y agotando sus impulsos democráticos y socialistas.

Como señala Moreno, dicha perspectiva determinó un vuelco fundamental respecto de la tradición marxiana desde el momento en que trasladaba toda la cuestión relativa al curso de la revolución socialista mundial al terreno estrictamente político. Y ello conduce al primero de los principios fundamentales que él establece en su intento de reinterpretación del legado trotskista: lo que llama la "inversión de la ley de causalidad histórica". Según afirma Moreno, para Trotski ya no son los *factores objetivos* sino el más *subjetivo* de ellos, la presencia o no de un partido revolucionario (el *sujeto político*), el que se convierte, en el periodo de crisis capitalista, en el determinante en última instancia. Éste, como veremos, se asocia a un segundo principio por el cual se reafirma que la alternativa es, hoy más que nunca, socialismo o barbarie. Dicha fórmula marxiana, sin embargo, con Trostki adquiría un nuevo sentido. Ambos principios combinados diseñan una lógica *política* marxista (que es, según se ha señalado reiteradamente, el mayor déficit en la obra de Marx).

Luego volveremos sobre el punto. Señalemos por el momento que –y entramos aquí al ámbito donde las perspectivas respectivas de Mandel y Moreno comienzan a bifurcarse–, para el morenismo, el ascenso revolucionario de posguerra, lejos de revertirse, se potencia a partir de la crisis capitalista de 1974. El ciclo revolucionario que había obtenido su triunfo, si no más importante, sí más impactante con la instauración (y preservación) de un régimen socialista a pocas millas de la frontera con la principal potencia capi-

talista del mundo no sólo se continúa en las revoluciones iraní y nicaragüense, sino que, en la década siguiente, se expande hacia el interior de los "estados obreros".

Para Moreno, el inicio de la "revolución política en los Estados obreros" supuso un "salto cualitativo" en la lucha de clases. No sólo porque iniciaría el proceso de restauración de la democracia obrera en ellos (es decir, representaría nada menos que la realización final del programa trotskista, aquel a que debe su origen como corriente), sino porque, además, al terminar con el stalinismo, eliminaría lo que había constituido el gran obstáculo para la resolución de la "crisis del marxismo" (tal como la entendía el trotskismo) también en Occidente, y permitiría finalmente el surgimiento de una nueva dirección política de la clase obrera (la que no podía ser sino trotskista). Si para Jameson y Anderson los años noventa trajeron el triunfo final del capitalismo, Moreno (quien murió en 1987, sin alcanzar a ver el desenlace de dicho proceso) preveía, por el contrario, que esos años marcarían el triunfo final del socialismo (y, de hecho, la corriente que él encabeza experimenta en ese tiempo un crecimiento asombroso, y su sección argentina se convierte en la organización trotskista más grande del mundo).[4]

Lo que retrospectivamente aparece como un grueso error de pronóstico por parte de Moreno (e, inversamente, un acierto de Anderson y el mandelismo) no debería ocultarnos otra discusión, no tan fácil de decidir, sobre la naturaleza del proceso que se abrió en el bloque de países comunistas y que terminaría llevando en ellos a la restauración del capitalismo: ¿se trató de un triunfo o de una derrota para la clase obrera?, ¿fue éste el resultado paradójico de una revolución política o el desenlace natural de una contrarrevolución social? Anderson,

[4] Moreno muere en la certidumbre de que los hechos habían confirmado sus posturas. En su informe ante el I Congreso de la Liga Internacional de los Trabajadores-Cuarta Internacional (1985) muestra que "hasta Mandel, que hasta cerca de 1980 decía que nunca más iba a haber un desocupado en el mundo capitalista, hoy dice que [la crisis] es crónica" (Nahuel Moreno, *Informes e intervenciones*, Buenos Aires, Crux, 1991, p. 33).

al igual que Mandel y la mayoría del trotskismo europeo, vieron siempre con desconfianza las reformas lanzadas por Gorbachov. Tras esta desconfianza había, según denunciaba el morenismo, algo más que una percepción "equivocada" del curso de la "revolución política" en la URSS. El escepticismo que ellos desarrollan a partir de fines de los años setenta respecto de la marcha de la revolución mundial y la posibilidad de construir una dirección política de izquierda revolucionaria, alternativa a la comunista, los había llevado a acercarse al movimiento comunista, confiando en su propia regeneración (lo que define su "revisionismo"). El propio Anderson aseguraba, a comienzos de los años ochenta, que la "Segunda Guerra Fría" desatada por Reagan empujaría a la URSS a adoptar posturas revolucionarias y a ponerse a la cabeza de la lucha contra el capitalismo a escala mundial.[5] El "optimismo histórico" de Moreno, por el contrario, lo condujo a denunciar sistemáticamente estas "desviaciones" de las direcciones "revisionistas" del trotskismo y a depositar su confianza exclusivamente en la potencialidad revolucionaria de la propia clase obrera (de la cual, la *perestroika* sería, en última instancia, una "expresión distorsionada" o una respuesta). Lo cierto es que, desde la perspectiva de Anderson, el colapso de la antigua dirección comunista en manos de Gorbachov aparecería como una derrota en toda regla. Para el morenismo, en cambio, esto sería algo más complicado (y también problemático desde un punto de vista conceptual).

No viene al caso aquí decidir cuál de ambas caracterizaciones opuestas es la correcta (¿la caída de la URSS fue el resultado de un triunfo revolucionario o de una derrota?), discusión que, según vimos, supo-

[5] Elliott muestra las analogías entre las posturas de Anderson y las de Isaac Deutcher, conocido ex colaborador y biógrafo de Trotski (de quien se aleja cuando decide romper con el stalinismo y fundar la IV Internacional) y una de las figuras más respetadas por Anderson. Elliott define dicha posición, retomando las palabras que el propio Anderson utiliza en sus *Consideraciones*, como incipientemente "polarizada hacia el comunismo oficial como la única encarnación histórica del proletariado internacional en tanto clase revolucionaria" (Gregory Elliott, *op. cit.*, p. 149).

ne ya la aceptación previa de una serie de conceptos y categorías (como los de "Estados obreros burocráticos", "revolución política", etc.); en fin, sólo tiene sentido dentro de los marcos del propio universo de ideas trotskistas (y fuera de él resulta, por lo tanto, ininteligible). Sí importa analizar cuáles son las consecuencias conceptuales que de tales perspectivas diferenciales resultan. Desde la perspectiva morenista, la restauración del capitalismo en la ex Unión Soviética (y Europa del Este) plantea un dilema mucho más serio que para los mandelistas (incluidos Jameson y Anderson). Si se tratara de una derrota, como afirman éstos, sería un problema político mayor, pero no importaría, en sí mismo, ninguna consecuencia grave para el marxismo, desde un punto de vista conceptual. El marxismo nunca afirmó que la clase obrera debe triunfar siempre. Tampoco el "optimismo histórico" de Moreno, y propio de toda práctica militante, niega la posibilidad de eventuales derrotas. En la lucha de clases, "como en toda lucha", dice, "no puede decirse de antemano quién la ganará".[6] Si así fuera, cabría comprender tal hecho como un retroceso, grave, quizás dramático, pero nada inconcebible desde la teoría o incompatible con los postulados marxistas.

Lo que sí plantea la teoría marxista (y esto constituye su base misma) es que cada avance de la clase obrera es también un avance de la revolución socialista (y viceversa). Lo que define el sentido de los procesos políticos, para un marxista, no es su ideología (como lo sería para un liberal), sino su carácter de clase. Desde el punto de vista de su contenido ideológico o programático, un proceso revolucionario puede eventualmente seguir un curso errático, pero su sentido como tal resultaría, aun entonces, inequívoco. Quien siguiera sólo la superficie de las modalidades cambiantes que éste asume, perdiendo de vista la naturaleza profunda de las fuerzas sociales que lo animan, rápidamente se perdería en los azares de sus manifestaciones circunstanciales. Lo cierto es que, de ser correcta la hipótesis marxis-

[6] Nahuel Moreno, *Conversaciones con Nahuel Moreno*, Buenos Aires, Antídoto, 1986, p. 13.

ta, tarde o temprano su contenido revolucionario (obrero) habría de hacerse manifiesto también en el plano ideológico-programático.

El curso efectivo de las revoluciones de posguerra parecía confirmar esta hipótesis. De hecho, en todas las revoluciones producidas en esos años (primero en el Este de Europa, luego en Asia y África, y finalmente en América Latina), a pesar de las formas "degeneradas" que adoptaron por la presencia de "direcciones burocráticas" o "reformistas", su sentido y orientación socialista-revolucionaria aparecían como indiscutibles. En todo caso, esta "ley histórica" constituye un a priori para el marxismo. No sólo en el sentido de que se encuentra en su base, sino también de que ninguna evidencia empírica podría, en principio, refutarla. Cualquier "desviación" del curso revolucionario bien podría explicarse por las distorsiones producidas por la presencia de direcciones "burocráticas" o "reformistas", extrañas o incluso hostiles a aquél. Tales distorsiones, en última instancia, responderían a la combinación particular de desarrollos desiguales: grandes avances y triunfos de la clase obrera, retroceso y crisis de la dirección revolucionaria.

No obstante, la marcha efectiva de la "revolución política en los Estados obreros" parece cuestionar esta "ley histórica".[7] Lo cierto es

[7] Este punto fue materia de debate en las filas del morenismo. Algunos interpretarían posteriormente que Moreno había anticipado la restauración del capitalismo en la URSS en una nota de 1984 (publicada en *Correo Internacional*, núm. 2), en la que señala tal posibilidad. En una entrevista que le hacen en 1986, ante la pregunta de si "puede haber restauración capitalista", incluso afirma: "No sólo puede sino que habrá, a menos que se derrote al capitalismo mundial. Socialismo con democracia obrera o triunfo del imperialismo: no veo otra alternativa. Y si sucediese esto último, los Estados obreros pasarán a ser colonias del imperialismo" (Nahuel Moreno, *Conversaciones...*, *op. cit.*, p. 89). Sin embargo, él mismo aclara el punto: nunca pensó que la restauración pudiese darse como resultado de la lucha obrera en dichos países, sino, por el contrario, de su derrota. En una charla que mantiene con algunos militantes, y ante la insistencia de éstos, responde: "¡De vuelta con el *Correo* Nº 2! En mi artículo digo exactamente lo opuesto. Digo que no hay absolutamente ningún peligro de que un proceso revolucionario antiburocrático origine la vuelta de la burguesía, aunque haya una dirección burguesa" (Nahuel Moreno, *Escuela de cuadros. Venezuela, 1982. Nuestra experiencia con el lambertismo*, Buenos Aires, Crux, 1991, p. 109).

que la apelación al argumento de las "contradicciones" de la realidad, las "distorsiones" producidas por la falta de una dirección revolucionaria, tiene también su límite. La idea de un triunfo revolucionario (de hecho, el más grande ocurrido desde octubre de 1917: la derrota del stalinismo en la URSS) que conduce, sin embargo, a una restauración capitalista en gran escala resulta algo simplemente inconcebible, desafía las leyes que supuestamente presiden el curso histórico, en fin, disloca todas aquellas certidumbres respecto de cómo se articula la realidad y que permiten ordenar y comprender los fenómenos políticos y sociales.

¿Cómo es que se produce el dislocamiento de esta supuesta "ley histórica" (la cual, como dijimos, representa uno de los a priori del marxismo)? Nuevamente, no son tanto los hechos en sí mismos los que llevan a ponerla en cuestión (en el "implacable laboratorio de la historia", como en cualquier otro laboratorio, aun más que en cualquier otro, ninguna prueba es conclusiva; no existe lo que Popper llamó "experimentos cruciales", lo que no lo hace por ello, sin embargo, menos "implacable"), sino las condiciones *a partir* de las cuales se la piensa. El hecho que haría insoslayable esta conclusión no fue tanto el colapso de la URSS como la desintegración de la propia corriente morenista que le siguió inmediatamente (luego de haber alcanzado el pico de su influencia entre 1987 y 1991).[8] El punto es que esta percepción invierte la problemática que veníamos analizando en el capítulo anterior. La restauración capitalista en la ex Unión Soviética (y en Europa Oriental), entendida no como el producto de una derrota (y el "triunfo final" del capitalismo) sino, por el contrario, como el resultado, paradójico, de un (gran) triunfo revolucionario (la derrota histórica del stalinismo por parte de las masas rusas), cuestiona menos la *Verdad* del marxismo (de hecho, en un sentido, dicho triunfo vendría a reafirmarla) que su *saber*, esto es, representa la disolución de

[8]Por otro lado, si bien ambos hechos (la disolución de la URSS y la desintegración del morenismo) estuvieron relacionados, no habría entre ellos un vínculo de causalidad directa.

las leyes supuestas en que toda su teoría materialista histórica se basa. Y es esto lo que define el carácter terminal de la crisis actual del marxismo. Que éste se encuentre en crisis no significa, ahora, que haya sido eventualmente derrotado (algo que, como dijimos, de ningún modo cuestionaría las premisas en que se sostiene). Una auténtica crisis conceptual conlleva la percepción de que el marxismo *no lograría ya dar cuenta de la realidad* (una realidad que se encuentra, súbitamente, *out of joint;* en que todas las coordenadas que permiten a los actores distribuir los espacios y situarse en ellos se han visto trastrocadas) ni *de sí mismo,* de su condición presente. Desde esta perspectiva, la afirmación de una "derrota histórica" *no sería más que otra forma de rehuir la crisis,* de hurtarse a sus consecuencias más problemáticas.

Moreno, como dijimos, no llegaría a ver tal desenlace paradójico y complicado para su teoría. No obstante, su trayectoria anterior nos permite ya observar esta relación compleja (siempre tensa) entre *Verdad* y *saber* en el ámbito de la práctica política.[9]

Política y Verdad: la irrupción de la temporalidad en el pensamiento marxista

Uno de los tópicos fundamentales en la literatura marxista del último siglo es la ausencia de una teoría política en Marx. Esta carencia, en principio paradójica, tendría, no obstante, un fundamento en su pro-

[9] Aquí habremos de concentrarnos en el análisis de sus escritos últimos, en los cuales se condensan sus hallazgos teóricos y políticos. El texto clave en este sentido son las *Tesis para la actualización del Programa de Transición,* de 1982. Éstas sirvieron de base para la unificación con la organización trotskista francesa dirigida por Pierre Lambert (que pronto se rompería). En ellas, Moreno ofrece un intento de relectura global de legado trotskista. En nuestro análisis nos basaremos en el *Proyecto de tesis,* elaborado por Moreno, y que, entiendo, expresa mejor su pensamiento (el documento final contiene algunas modificaciones menores, surgidas de los debates con el grupo francés). El proyecto aparece en el número especial de 1981 de *Correspondencia Internacional-La Verdad.*

pia doctrina. La centralidad otorgada en ella a las determinaciones objetivas al accionar subjetivo reduciría la instancia política a una mera expresión superestructural de condiciones que escapan de su ámbito y remiten al mecanismo de desarrollo objetivo de las fuerzas productivas. Entre los dos principios motores de la historia que señaló Marx –relaciones de producción y lucha de clases– habría así una oposición de principio. Los intentos de reconciliarlos dialécticamente terminarían invariablemente recluyendo el arco de variaciones atribuibles al accionar subjetivo dentro de los marcos de determinaciones estructurales preestablecidas. La política no tendría, pues, un sentido creativo, carecería de todo papel sustantivo en la definición del curso histórico efectivo. En el mejor de los casos, sólo serviría para *actualizar* (o no)[10] potencialidades alojadas en la instancia infraestructural.

Inversamente, cualquier intento de recobrar la centralidad de la lucha de clases como el motor de la historia llevaría a chocar contra la teoría marxiana que atribuye una relación lógica, necesaria, entre determinaciones estructurales y procesos de constitución de las identidades políticas. Como veremos más en detalle en el próximo capítulo, esta problemática secular es también aquella en torno a la cual gira *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Para ellos, ambas instancias –relaciones de producción y lucha de clases– obedecen a dos lógicas contrapuestas. Mientras que la primera desenvuelve una *lógica de la necesidad*, la segunda despliega una *lógica de la contingencia*. La noción clave aquí es la de *articulación*.[11] Ésta indica la centralidad de la práctica política en la definición de las identidades colectivas subjetivas. De acuerdo con ella, los

[10] Usamos aquí el término "actualizar", siguiendo ciertas connotaciones aristotélicas que aún conlleva, para referirnos al proceso de convertir en realidad presente lo que se encontraba sólo en estado latente.

[11] "llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica" (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una racionalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 142-143).

agentes sociales no sólo devienen conscientes de sí mismos; no actualizan meramente en la esfera política una identidad que les viene ya prefijada por su posición en las relaciones de producción, según el esquema del *en sí-para sí*, sino que definen su sentido y naturaleza en el proceso mismo de su *articulación* práctica. El resultado de dicho proceso no podría, pues, determinarse de antemano. Que los sujetos se identifiquen a sí mismos en términos de *clases* o según alguna otra forma de identidad colectiva depende, en última instancia, del tipo de interacción discursiva que, en cada caso, se establezca.[12]

[12] En "Reflexiones persistentes sobre el marxismo y la crítica deconstruccionista" (*Entrepasados*, núm. 20, 2001, pp. 11-26), Jorge Dotti cuestiona la lectura de Laclau. Para Dotti, en Marx sí existe un concepto político. Este concepto político, aclara, hay que entenderlo no en el sentido schmitteano (que Dotti dice defender), sino en el sentido en que Laclau mismo lo define, al menos según lo interpreta Dotti. "La peculiar teoría del valor es la formulación que cierra –creemos– el dualismo entre las diversas dimensiones dialécticas de la (pre)historia y remite todo antagonismo a su fundamento esencial, que es a la vez la legitimación desideologizada de la lucha de la clase proletaria: la contradicción real. En todo caso, la lucha efectiva no proviene para Marx de alguna condición externa a este esquema (el cual, de hecho, no admite ninguna exterioridad), sino de lo que es la transcripción de la fenomenología hegeliana como *conciencia de clase* (con las consecuencias que esto lleva consigo en el plano de la praxis)" (*ibid.*, pp. 25-26). En realidad, es exactamente esto lo que afirma Laclau. El malentendido surge de que cuando Laclau señala la falta de un lugar para la política en el pensamiento marxista *también él* se está refiriendo (obviamente y, más de una vez, explícitamente) al concepto schmitteano de política (al punto que, para muchos, el concepto de Laclau de la política es más schmitteano que marxista), y no a su versión reducida a una "legitimación desideologizada". El segundo malentendido de Dotti deriva de este primero. Él afirma que la política, en este sentido schmitteano, sólo puede emerger en el marxismo cuando la teoría del valor se revela errada, según habría demostrado Piero Sraffa. Pero esto, de ser así, significaría una simple refutación del marxismo. No se ve cómo es que surge de allí *la esencia política negada del marxismo*, y no meramente la evidencia de un error conceptual. Dotti cuestiona, en definitiva, el deconstruccionismo laclauiano, pero pierde de vista el sentido de la distinción entre deconstrucción de un discurso y su refutación. El deconstruccionismo, en principio, no buscaría mostrar el error de Marx o de un pensador dado, sino descubrir aquellas instancias aporéticas en que se funda, penetrar en su lógica para encontrar sus puntos fisura inherentes. Es aquí que podría hallarse su dimensión propiamente política, negada en el plano del discurso. En

El punto aquí es que, de no ser así, hablar de una *política* marxista simplemente carecería de sentido. Ésta no tendría ningún papel sustantivo en la determinación del curso histórico, sino uno meramente subsidiario. Laclau y Mouffe analizan cómo los intentos por elaborar una teoría política de base marxista, recobrar la centralidad del accionar subjetivo, en fin, introducir la contingencia en la definición de los procesos histórico-sociales chocó inevitablemente contra los presupuestos fundamentales de dicha teoría, dando lugar así a toda suerte de "revisionismos". De allí que, mientras que la ortodoxia marxista permaneció ciega al papel determinante del accionar subjetivo, los revisionismos cumplieron un papel decisivo en este sentido, puesto que habrían logrado socavar el rígido determinismo marxiano (aunque sin quebrarlo completamente, y de allí sus inconsistencias, para Laclau y Mouffe).[13]

El caso de Nahuel Moreno ilustra, sin embargo, un fenómeno muy distinto. Éste nos revela cómo es que irrumpe eventualmente la contingencia en la *ortodoxia* marxista. La trayectoria del revisionismo lleva a plantear la pregunta respecto de cómo articular una *política*

---

todo caso, ésta debería desplegarse no a partir de la negación de la teoría del valor, sino, por el contrario, de su misma afirmación; es decir, debería poder demostrarse en qué sentido la teoría del valor, en su propio concepto (más allá de que la consideremos correcta o no), representa aquella instancia necesaria y destructiva al mismo tiempo del discurso marxista.

[13] El caso paradigmático al respecto para Laclau y Mouffe es el de Eduard Bernstein. Éste, dicen, vio mejor que ninguno las consecuencias de la entrada del capitalismo en su fase monopolista. Desde entonces, la clase obrera habría de fragmentarse. Su unificación pasaría a ser producto de una intervención política. De este modo, rompe con el esquema base-superestructura y la instancia política cobra autonomía propia. Sin embargo, al inscribir su concepto revisionista dentro de un marco evolutivo-histórico, la vaciaría inmediatamente de contenido (véase Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, pp. 61-62). Slavoj Žižek le opone una interpretación opuesta. La política del marxismo nace, justamente, de la *catástrofe* de la Segunda Internacional, cuando, en 1914, haciéndose eco del ascenso nacionalista en Europa, se suma al esfuerzo bélico en cada Estado que termina conduciendo a la Primera Guerra (Slavoj Žižek, "A Plea for Leninist Intolerance", en: *Critical Inquiry*, núm. 28, 2002, pp. 542-566).

marxista; la de la ortodoxia, la de cómo es posible intentar pensar una política *marxista*, cómo dar sentido a la práctica revolucionaria desde dentro de los parámetros de la propia teoría marxista (algo, como vimos, impensable para Laclau y Mouffe).[14] Esto nos conduce a una primera paradoja. Ciertamente, el determinismo estructural vacía de sentido a la acción política. No obstante, sin aquél, ésta sería al mismo tiempo inconcebible. Es decir, sin contradicciones fundadas en procesos materiales objetivos sería imposible pensar el antagonismo como algo constitutivo del orden social. Por otro lado, podemos afirmar, por supuesto, que los postulados del marxismo respecto de la dinámica implícita en el desarrollo de las fuerzas productivas (que conduciría a una creciente polarización social y un deterioro de las condiciones de explotación de la clase obrera) se han revelado equivocados. En dicho caso, cabría abandonar aquél. Pero esto no resolvería aún el punto anterior: cómo pensar una *política marxista*, dónde reside el fundamento en que el marxismo hunde sus raíces como *práctica revolucionaria*, allí donde yace su *Verdad* oculta. De lo que se trata, pues, para un marxista revolucionario, es de indagar en este vínculo conflictivo entre relaciones de producción y lucha de clases, en el que las primeras representan una condición necesaria y destructiva

[14] Laclau y Mouffe también consideran a Trotski (y a su teoría de la revolución permanente) como parte del proceso por el que comienza a adquirir entidad y centralidad dentro del marxismo la dimensión estrictamente política. Esto supone, para ellos, un ablandamiento de la ortodoxia marxista. Lo que llaman la definición de una lógica hegemónica nace de la aplicación de la ley del desarrollo desigual y combinado al caso ruso, lo cual no sólo resultaría en un trastrocamiento de las etapas históricas (el salto del feudalismo al socialismo) sino también, en consecuencia, de las constelaciones de fuerzas sociales que llevarían a cabo la tarea de imponer el socialismo en Rusia. Esto que llaman una "narrativa segunda" se encontraría, sin embargo, encastrado dentro de una "narrativa primera" (el marco más general de la revolución en Occidente) que resituaría todo el proceso en sus canales naturales. De este modo, Trotski impondría estrictos límites a la emergencia de la contingencia. Retomando los términos de Laclau y Mouffe, podemos decir que Moreno descubre lo *político* en Trotski alojado, como veremos, no en su "narrativa segunda" (la excepcionalidad rusa), sino, por el contrario, en su "narrativa primera" (el marco más general de la revolución en Occidente).

a la vez de la segunda, a fin de descubrir ese punto de fisura en que se abre el espacio a la dimensión propiamente *política* del marxismo (aun cuando, para hallarlo, como veremos, habrá que destruir todo su *saber*).

Es en función de esta búsqueda –siempre frustrada– que se ordena todo el pensamiento y la acción de Moreno. El intento de concebir la acción subjetiva de un modo en que ésta no aparezca como un mero complemento de las determinaciones materiales, pero que tampoco las niegue, de hallar aquel punto de fisura que es a la vez inherente e inconcebible desde la perspectiva de la lógica marxista, nos conduce a aquellos dos principios por los que Moreno interpreta e intenta apropiarse del legado trotskista.

Como vimos, por el primero de ellos, la inversión de la ley de la causalidad histórica (según la cual el más subjetivo de los factores –el *partido revolucionario*– se habría convertido, en esta etapa histórica, en el determinante en última instancia), Trostki trasladaba toda la cuestión del ámbito de las fuerzas productivas al de la lucha de clases. Éste llegó a dicho principio en los años treinta a partir de la experiencia de las derrotas sufridas en Europa (Alemania, España, etcétera). Mientras que el movimiento comunista agrupado bajo Stalin atribuyó sistemáticamente aquellas derrotas a la "falta de madurez de las condiciones objetivas", para Trotski esto no fue más que la coartada del stalinismo para ocultar su propia responsabilidad en ellas (y cuya denuncia constituye el núcleo de sus escritos en esos años). La idea de la centralidad que adquirió la dimensión política en la definición del curso de la revolución socialista se constituyó así en el rasgo distintivo que identifica al trotskismo y lo delimita respecto del stalinismo. Es cierto que esta nueva centralidad que cobra la política se inscribe aún dentro de los marcos de las determinaciones estructurales. La nueva entidad que adquiere la acción subjetiva no sólo es aquí el corolario del agotamiento del impulso capitalista en el desarrollo objetivo de las fuerzas productivas, sino que tiene, además, un objeto y una meta prefijada por éstas: la toma revolucionaria del poder por la clase obrera y la cons-

trucción de una sociedad de tipo socialista. Esto no impide, sin embargo, la irrupción de un elemento "fuerte" de contingencia en este esquema. Y es aquí donde se introduce el segundo de los principios que Moreno establece a partir de su lectura del *Programa de transición* de Trotski de 1938.

El segundo principio que, según Moreno, articula dicho programa lo forma el viejo apotegma marxiano de que la alternativa es socialismo o barbarie. Sin embargo, en Trotski adquiriría un carácter ya muy distinto del que había tenido en Marx. Para este último, se refería a procesos y circunstancias particulares; indudablemente, no se planteaba en términos de alternativas históricas globales. Para Marx, la idea de un triunfo último y final sólo cabría para el socialismo. Un triunfo último del capitalismo, en el que la alternativa del socialismo quedase borrada como posibilidad histórica, resultaba sencillamente inconcebible para él. Ello deriva de la propia naturaleza del sistema de producción capitalista. En su modelo, la burguesía, como sabemos, necesita indefectiblemente de la clase obrera; y cuanto más se desarrolla la primera, más crece también esta otra, que habrá de destruirla. No ocurre lo mismo con la clase obrera. Ésta no necesita de la burguesía; por el contrario, a fin de realizar su misión histórica, debe destruirla (y destruirse) como clase. De allí que la burguesía pueda derrotar una, diez, cien veces a la clase obrera, pero nunca podrá eliminarla ni, junto con ella, la posibilidad de una nueva revolución. El proletariado, por el contrario, una vez que se haga del poder habrá de terminar con su antagonista, dando así lugar a una nueva forma de sociedad en que el capitalismo quedará definitivamente abolido, históricamente superado.

Como vemos, entre los términos *socialismo* y *barbarie* habría un desbalance fundamental. Su mutua oposición cabe comprenderla como meramente coyuntural; sólo el primero de ellos representa una auténtica alternativa histórica última. En el marco del avance del fascismo en Europa en que Trotski está escribiendo, esta misma formulación mutaría, sin embargo, su significado. Según se desprende de la interpretación de Moreno, aquél estaría planteándose ya la posibili-

dad de que un triunfo a escala mundial del fascismo recondujera a la humanidad a una nueva era de barbarie en que la revolución socialista *quedara anulada como alternativa* (restituyendo así el balance entre ambos términos de la fórmula).[15] Surge aquí, pues, aquello impensable para Marx: la idea de un triunfo *final* del capitalismo. Ello supondría, de hecho, un cambio cualitativo en el nivel de los modos de producción; equivaldría a la emergencia de un orden poscapitalista que no sería, sin embargo, el socialista (y en el que la realización de éste quedaría cancelada como posibilidad histórica). Como señala Moreno:

> Nuestra expresión, socialismo o barbarie, parece una consigna, pero en realidad es un concepto teórico muy profundo. Significa que la crisis capitalista no conduce inexorablemente al socialismo sino que puede dar lugar a una sociedad de clases mucho peor que el capitalismo.[16]

[15] En su famoso "panfleto de junio", Rosa Luxemburgo señala algo análogo con relación al estallido de la Primera Guerra Mundial: "Engels dijo una vez que la sociedad burguesa se enfrenta a este dilema: transición al socialismo o vuelta a la barbarie. ¿Qué significa 'vuelta a la barbarie' en la presente situación de la civilización europea? Ciertamente hemos leído estas palabras más de una vez, y las hemos repetido sin percatarnos de su terrible gravedad. [...] La presente guerra mundial es una vuelta a la barbarie. El triunfo del imperialismo conduce a la decadencia de la cultura. Decadencia cultural durante cualquier guerra moderna, o decadencia completa, si la era de las guerras mundiales que ha empezado durara hasta llegar hasta su conclusión lógica. Por lo tanto, en la actualidad [...] nos encontramos de nuevo ante la alternativa: o triunfo del imperialismo, y presenciamos la devastación de toda cultura, como en la Roma antigua (devastación, degeneración, estancamiento y disminución de la población, un enorme cementerio), o la victoria del socialismo" (citada en León Trotski, *Obras de León Trotski*, t. XV: *La era de la revolución permanente*, México, Juan Pablo Editor, 1973, p. 19).

[16] Nahuel Moreno, *Conversaciones*, *op. cit.*, p. 2. Para Moreno, en el último cuarto del siglo XX, dicha alternativa se había vuelto más vigente que nunca: "A pesar de todos los éxitos revolucionarios, la humanidad está al borde del precipicio. El marxismo y el trotskismo han señalado que bajo el régimen imperialista, en el caso en que la crisis de dirección del proletariado no se resolviera, está planteada para la humanidad la caída en la barbarie, en un nuevo régimen de esclavismo, como continuación del régimen imperialista" (Nahuel Moreno, "Proyecto de tesis", en: *Correspondencia Internacional*, número especial, 1981, p. 100).

El punto es que sólo esta hipótesis conferiría entidad sustantiva a la práctica revolucionaria.[17] En la interpretación marxista clásica de la fórmula, la acción subjetiva no tiene un carácter histórico decisivo. De acuerdo con ella, el fracaso en la construcción de una dirección revolucionaria que conduzca a la clase obrera a la toma del poder sólo habría de postergar dicha tarea, años, décadas, quizás incluso indefinidamente, pero nunca podría torcer su marcha. Aquélla, cabe pensar, tarde o temprano se reanimaría y volvería a combatir, hasta que un día triunfaría a escala mundial –y este triunfo sería ya irreversible–. Una derrota eventual de la clase obrera sería así, ciertamente, una experiencia dramática para ésta, sangrienta y penosa, pero nunca algo definitivo. En última instancia, en el modelo de Marx el triunfo *último* del socialismo no es algo que se decida en el plano estricto de la política. Inversamente, sólo la posibilidad de que se produzca algún tipo de inflexión histórica crucial (*Augenblick*), en que el socialismo deje de estar planteado como alternativa, dotaría a la práctica revolucionaria de una significación propiamente histórica.[18] Únicamente la percepción de que la posibilidad de que una nueva derrota de la clase obrera podría marcar un acontecimiento irreversible, de que si se perdiera esta vez la oportunidad de hacer la revolución quizá ya no podría hacerse nunca, le daría una índole auténticamente trágica a la tarea de la construcción de una dirección revolucionaria. Y esto nos regresa al primero de los principios.

En la perspectiva de Moreno, es, pues, el segundo principio (que la alternativa es socialismo o barbarie) el que le da sentido al primero (que el más subjetivo de los factores, la construcción del sujeto revolucionario, se haya convertido en el determinante en última instancia). La inversión de la ley de causalidad histórica es una función no

[17] "Puede ser que el capitalismo cambie y logre una nueva forma de explotación. La escuela semimarxista de Wallerstein señala esta posibilidad, que en mi opinión no está descartada" (Nahuel Moreno, *Conversaciones, op. cit.*, p. 2).

[18] Žižek señala algo similar con relación a Lenin y sus *Tesis de Abril*, que deciden el destino de la Revolución en Rusia (Slavoj Žižek, "A Plea for Leninist Intolerance", *op. cit.*, pp. 542-566).

tanto de la madurez objetiva alcanzada por el desarrollo de las fuerzas productivas como de su colocación dentro de un horizonte que no excluye la posibilidad de un quiebre histórico, de una inflexión en que el socialismo fuese barrido como alternativa. Ambos principios combinados señalan, en definitiva, ese punto de fisura entre determinaciones objetivas y acción subjetiva que abre el espacio a la dimensión propiamente *política* del marxismo. Encontramos aquí finalmente esa brecha en que se disloca la lógica estructural (a la que, a la vez, presupone), allí donde viene a inscribirse la temporalidad en el universo de pensamiento *marxista*.[19] La irrupción de la contingencia no se da, pues, en este contexto, en el nivel de la *articulación* (la definición de las identidades subjetivas),[20] como ocurre en la tradición revisionista, según señalaron Laclau y Mouffe, sino en el de la *meta* histórica. La introducción de la hipótesis de la no-posibilidad histórica del socialismo quiebra el concepto de la historia como *sistema*, esto es, como una totalidad cerrada y autocontenida, introduciendo en ella un elemento de incertidumbre, un factor que sólo se definiría en la propia acción política. Ésta, por su lado, sólo toma de él su justificación: únicamente la presencia de un elemento de incertidumbre le

[19] La idea de la "inscripción de la temporalidad" en el pensamiento político, entendida como la irrupción de un elemento que trastoca su lógica inmanente, la tomamos de J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino, y la tradición republicana atlántica* [1975], Madrid, Tecnos, 2002. Esta idea puede encontrarse desarrollada, con relación al caso mexicano del siglo XIX, en: Elías José Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento político mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre la forma del discurso político)*, México, Fondo de Cultura Económica, en prensa.

[20] Moreno no ignoraba el proceso de complejización social que se produce con el desarrollo del capitalismo, lo que obligaría a revisar los postulados de Marx al respecto. Sin embargo, los inscribe dentro del viejo tópico de la riqueza de la realidad que siempre supera a toda teoría. "Lo genial en Marx es la definición de que la historia la hacen las clases, no los individuos. Sobre esta base, debemos señalar que el proceso es mucho más complicado que la definición dada en el *Manifiesto;* Marx se acerca a una definición más correcta en los trabajos históricos [en los que descubre y retrata pluralidad de sectores de clase y grupos sociales]" (Nahuel Moreno, *Conversaciones*, *op. cit.*, p. 34).

confiere un sentido sustantivo. La teoría deja de ser así garantía de que las tendencias históricas coincidirán espontáneamente con las metas presupuestas por el propio paradigma para convertirse en la base para la apertura al juego de la *política*, en que los resultados no estarían ya determinados de antemano.

En síntesis, toda auténtica práctica revolucionaria (es decir, como algo dotado de un carácter decisivo en términos históricos, y no limitado únicamente a una cuestión de ritmos o plazos) se sostiene del supuesto de la eventualidad de un triunfo *final* del capitalismo, de la posibilidad de la no-realización del socialismo, lo cual constituye la noción-límite del marxismo. El espacio de la práctica revolucionaria, que es el objeto último del marxismo, se despliega así a partir del punto que señala aquello impensable para éste: la fórmula socialismo o barbarie como indicando alternativas históricas últimas. Y esto representa un giro fundamental respecto a lo visto en el capítulo anterior. Ahora, la hipótesis de una derrota histórica del marxismo (el arribo a una sociedad poscapitalista), que, como vimos, resultaría destructiva de aquél como *práctica*, se revela, sin embargo, al mismo tiempo como su presupuesto. En última instancia, el trotskismo no sería sino el índice de la *Verdad* implícita del marxismo (su dimensión *política* ocluida), esto es, de aquello que lo funda como práctica, pero que *resulta inarticulable en él*. Moreno no podría evitar así las contradicciones a las que su formulación habría de confrontarlo.

Política y sentido trágico del trotskismo

Como vimos en el capítulo anterior, el gran aporte teórico de Mandel al pensamiento marxista (del que tanto Anderson como Jameson partieron) fue, justamente, la definición del concepto de un sistema *neocapitalista* de producción, el cual intentaría dar cuenta de la serie de fenómenos producidos en la segunda posguerra y que obligarían a revisar algunos de los postulados y predicciones de Marx relativos al desarrollo del capitalismo. Básicamente, dichos fenómenos obliga-

rían a reformular las tesis marxianas de la pauperización creciente de la clase obrera y la polarización progresiva de la sociedad entre burgueses y proletarios. Tal concepto, que se encuentra ya esbozado hacia el final de su *Tratado de economía marxista* (1962), fue desarrollado en un documento presentado en 1973 (bajo el seudónimo de Germain) ante el X Congreso Mundial del Secretariado Unificado de la Cuarta Internacional, titulado *En defensa del leninismo. En defensa de la Cuarta Internacional,* que dio motivo, a su vez, a una extensa y dura réplica por parte de Moreno, luego publicada bajo el título *El partido y la revolución* (y mejor conocida entre sus seguidores como el *morenazo*).

Aun cuando no era exactamente ésta la conclusión de Mandel, el concepto de *neocapitalismo* planteaba claramente la alternativa de que los cambios ocurridos en el nivel de los modos de producción estarían haciendo inactual, en los países desarrollados, la perspectiva de una revolución socialista. La aparente disolución de los antagonismos clásicos entre clases nítidamente demarcadas y enfrentadas entre sí señalaría el traspaso de ese umbral hacia un orden poscapitalista, postindustrial, en que el proyecto de la construcción de un orden socialista, ya privado de su base tradicional de sustentación social, se habría vuelto obsoleto. En fin, dicho concepto arrojaba sobre la mesa de discusión lo que constituía la noción-límite del marxismo: la idea de un triunfo *final* del capitalismo (que es la interpretación que aparece –ya explícitamente– en los últimos escritos de Jameson y de Anderson).

La réplica de Moreno intenta refutar este concepto. Según muestra, la clase obrera, lejos de mermar, no había dejado de expandirse a escala mundial.[21] Y si bien había aumentado sus ingresos, este fenó-

[21] "El crecimiento, en términos absolutos, del proletariado industrial en el mundo es un hecho que está asociado a la extensión del mercado, a las nuevas divisiones del trabajo, el desarrollo de nuevas ramas y productos de la actividad productiva en manos del Estado. Las transformaciones económicas en los países coloniales y semicoloniales de África, Asia y América Latina confirman fehacientemente ese proceso de proletarización y sus alcances" (Nahuel Moreno, "Proyecto de tesis", *op. cit.*, p. 51).

meno se encontraba acotado a los países centrales, y estaba ya, además, revirtiéndose aceleradamente (recordemos que Moreno escribe esto cuando el ciclo del boom de posguerra comenzaba a clausurarse).[22] "De la refracción particular y temporaria de la ley en Europa y Estados Unidos, [Mandel] sacó una nueva ley general para todo el mundo y para siempre; para todo el futuro del capitalismo."[23] En oposición a este determinismo económico mandelista, Moreno insiste en el principio trotskista de la primacía de lo político. En todo caso, asegura, "son los grandes acontecimientos políticos de la posguerra los que explican la ausencia de una crisis como la de 1929 y no el automatismo económico por sí mismo".[24]

"Esto que Mandel no toma en cuenta es el origen teórico de su revisionismo", afirma Moreno.[25] Existe aquí un argumento implícito, que Moreno (por razones que luego veremos) no alcanzará nunca a articular claramente. Para él, la postura de Mandel es no sólo revisionista (puesto que, "si así fuera [que el capitalismo ha entrado en una fase neocapitalista], toda la concepción del *programa de transición* sería errónea")[26] sino en última instancia también, y fundamentalmente –lo que, para Moreno, era su consecuencia inevitable–, "liquidacionista" ("estas teorías cuestionan las premisas objetivas de la revolución proletaria: *Son teorías liquidadoras de la IV Internacional*").[27] Esta definición de la postura de Mandel no es un mero epíteto que lanza Moreno, al calor del debate, sino que tiene un sentido

[22] "La crisis abierta en 1974-1975 no es una crisis cíclica más, sino que se profundiza año a año, avanzando hacia un salto cualitativo. [...] Esta crisis económica se ha tornado crónica y abarca a todos los países capitalistas y al conjunto del mercado mundial. [...] Las crisis del imperialismo tiene expresiones continuas en el ascenso revolucionario" (Nahuel Moreno, "Proyecto de tesis", *op. cit.*, p. 28).

[23] Nahuel Moreno, *El partido y la revolución. Teoría, programa y política. Polémica con Ernest Mandel*, Buenos Aires, Antídoto, 1989, p. 395.

[24] Nahuel Moreno, "Proyecto de tesis", *op. cit.*, p. 50.

[25] Nahuel Moreno, *El partido y la revolución*, *op. cit.*, p. 397.

[26] Nahuel Moreno, "Proyecto de tesis", *op. cit.*, p. 49.

[27] *Ibid.*, p. 25.

profundo en su teoría. En definitiva, plantea cuestiones conceptuales que van más allá del terreno estrictamente fáctico, estaría denotando divergencias más profundas que de mera percepción de la situación política (de lo contrario, la perspectiva de Mandel podría eventualmente demostrarse errada; cabría, pues, refutarla empíricamente; pero nunca se la podría tachar de "revisionista", ni mucho menos de "liquidacionista").[28]

El núcleo implícito en el argumento de Moreno es que la discusión planteada por el mandelismo no tiene sentido dentro del marxismo, no puede siquiera abordarla un marxista *en tanto que tal* (de allí que hacerlo resulte "liquidacionista").[29] Veamos cuál es la lógica de su argumento.

[28] En realidad, para esta etapa histórica de decadencia del capitalismo, Moreno descartaba la posibilidad de un nuevo periodo de crecimiento de las fuerzas productivas (dentro de los marcos de un sistema capitalista de producción). Lo que se produjo en los veinte años anteriores a su escrito, dice, fue el desarrollo de un factor de producción, la tecnología. Pero esto no debería confundirse con una expansión de las fuerzas productivas como tales. Mandel, dice, "no ha captado lo que en verdad ha significado y significa el desarrollo de las fuerzas productivas. [...] Para Marx, el factor más importante es el hombre; por eso lo calificó de la principal fuerza productiva. Podríamos decir que la naturaleza y el hombre son los dos polos esenciales del desarrollo de las fuerzas productivas, y la técnica y las herramientas el medio relacionante entre ambos [...] El imperialismo ha provocado una contradicción aguda dentro del sistema de las fuerzas productivas: destrucción sistemática de la naturaleza y el hombre, en contraposición a la tercera revolución industrial" (Nahuel Moreno, *El partido y la revolución, op. cit.*, p. 397). En definitiva, esto señala que la evidencia empírica es siempre contestable en cuanto a su sentido último (como señalábamos antes, en "el laboratorio de la historia" no hay "experimentos cruciales"). Cualquiera que fuere el fenómeno que se verifique en la práctica, siempre puede alegarse que se trataría de una tendencia parcial y, sobre todo, limitada en el tiempo, que pronto habría de revertirse. Y, efectivamente, la identificación de qué elementos de la realidad son los que marcan una tendencia histórica supone siempre ya una hipótesis respecto de la marcha esperada de la historia que permita así determinar su representatividad (o no). De allí la acusación de "revisionista": es ese marco conceptual y no los hechos los que se encuentran aquí en juego.

[29] En definitiva, si algo define la ortodoxia de Moreno es justamente una cierta conciencia respecto de que no se puede afirmar cualquier cosa desde dentro del marxismo. Por supuesto, uno puede perfectamente pensar que ciertos cambios en el

Resulta claro que si se verificara que tal inflexión ya ha ocurrido, como afirman Anderson y Jameson, no cabría seguir siendo marxistas, siempre, por supuesto, que entendamos al marxismo primariamente como *práctica revolucionaria*. En definitiva, ambas afirmaciones se excluyen mutuamente; no se puede afirmar la emergencia de algo así como un neocapitalismo desde *dentro* del marxismo. Dicha afirmación nos conduce fuera de él; desde el momento en que afirmamos tal cosa, dejamos *ipso facto* de ser marxistas. De hecho, no es esto tampoco lo que afirmaba Mandel (lo cual equivaldría a la aceptación llana de que la empresa militante a la que tanto Moreno como Mandel se encontraban abocados habría perdido ya todo sentido). El último de ningún modo afirmaba que dicha inflexión se hubiese producido; sólo planteaba tal posibilidad, la cual, como vimos, tampoco Moreno excluía (por el contrario, para él, aquélla era lo que, en última instancia, daba sentido a la práctica militante). ¿Dónde radica, entonces, su divergencia? El argumento que Moreno nunca podría haber formulado explícitamente, pero que se encuentra implícito en sus documentos, es que tal alternativa –a la que, como vimos, hay que postular como tal para que la acción política cobre entidad propia– no puede, sin embargo, plantearse en el debate político; el sólo hecho de hacerlo resulta "liquidacionista". Y en ello estaba absolutamente en lo cierto. El planteo de Mandel conduce a contradicciones insolubles dentro de sus marcos, a las que los matices que él introduce no alcanzan a ocultar.

En efecto, la introducción por parte de Mandel del adverbio temporal (la insistencia en que una inflexión tal no se habría producido *aún*), que le permite distinguir *neocapitalismo* de *poscapitalismo*, resulta, en realidad, un recurso precario y engañoso (lo que explica el fácil tránsito de un término a otro que operan sus discípulos, incluidos Anderson y Jameson). Lo que Moreno está señalando, de hecho, es que tal cosa no se puede afirmar *hoy* pero tampoco se podrá *mañana*, ni en ningún

nivel de los modos de producción habrían tornado inactual la perspectiva de una revolución socialista. Lo que no se puede hacer, sin contradicción, es afirmar esto y seguir considerándose marxista.

momento en el futuro; que dicha alternativa, para un marxista, *nunca* puede verificarse en la realidad (de allí que tampoco lo haga Mandel, en la medida, justamente, en que seguía reivindicándose marxista), aunque tampoco puede negarse como posibilidad, dado que sólo ella sostiene al marxismo como práctica política. En fin, simplemente debe presuponerse, confiando a la vez que nunca se habría producido.[30] La existencia de un límite tal (la posibilidad de una derrota *final*, el surgimiento de un modo poscapitalista de producción que no sea, sin embargo, socialista) hay que postularlo *únicamente como un límite*, es decir, como algo que debe afirmarse *sin nunca poder comprobarse en la realidad*, necesario e indefinible a la vez.[31] Llegados a este punto debemos corregir nuestra afirmación anterior. El campo de una política

[30] Ni siquiera se podría intentar fijar algún criterio objetivo para determinar esto. Ello es fácil de demostrar. Supongamos que se acordara algún parámetro al respecto, por ejemplo, que se estableciera un cierto piso en el número relativo de obreros industriales, una cierta masa crítica por debajo de la cual la causa socialista habría perdido sus anclajes materiales en la sociedad. Si esto pudiera hacerse, a partir de ese momento la tarea central de los militantes no sería ya organizar huelgas, distribuir la prensa partidaria, etc., sino *contar obreros* –dado que, tan pronto como su número se redujera por debajo del límite fijado, sólo cabría abandonar la empresa revolucionaria y disolverse como partido–. Lo mismo ocurriría con cualquier otro criterio que se quisiera establecer. Su sola fijación haría supeditar la práctica revolucionaria a una instancia ajena e incontrolable para ella. En definitiva, la instancia que es su condición de posibilidad (la hipótesis de una inflexión cualitativa) es al mismo tiempo inarticulable dentro del universo de ideas marxistas, ya que su sola formulación resulta destructiva de éste.

[31] Indudablemente, sería absurdo siquiera imaginar que un partido trotskista militante pudiera reunirse para proclamar oficialmente algo así como "la muerte del proletariado". En realidad, no es necesario imaginar las consecuencias de tal intento. La trayectoria del morenismo posterior a la muerte de Moreno ofrece un ejemplo de ello. Uno de los grupos en que se fracturó el Movimiento al Socialismo, encabezado por Andrés Méndez, comenzó a estudiar el llamado *toyotismo* (el que vendría a reemplazar el sistema *fordista-taylorista* de producción) y a explorar la posibilidad de la inexistencia actual del proletariado, tal como lo definiera el marxismo, lo que, como era imaginable, condujo inmediatamente a su desintegración como grupo. Ciertamente, como afirmaba Moreno, el planteamiento mismo de tal discusión, más allá de los resultados a los que hayan arribado, era ya "liquidacionista".

marxista se desprende, en realidad, a partir de una *doble* incertidumbre, a saber: respecto de su meta histórica y de su consecución o no. En fin, lo que da sentido a la práctica revolucionaria no es tanto la no-posibilidad del socialismo como su indecidibilidad última. Y esto nos devuelve a la paradoja de Anderson (en quien se pierde ya aquel matiz temporal introducido por Mandel).

Desde el punto de vista del marxismo como práctica revolucionaria, la paradoja de apelar a las categorías marxistas para explicar su crisis actual en el mismo momento en que se las declara obsoletas e ineficaces para intervenir sobre la realidad se convierte en una llana contradicción, algo simplemente absurdo. Si el marxismo se revela inútil como herramienta para controlar y transformar la realidad, lejos de afirmarlo como saber, ello obliga a admitir que toda su teoría estaba errada (afirmar lo contrario equivaldría al caso del médico que informa a los familiares del paciente que la operación fue un éxito completo aunque aquél lamentablemente murió). Nuevamente, la introducción de una dimensión temporal en el argumento, esto es, afirmar que los postulados marxistas *fueron* ciertos pero que *ahora* ya no lo son, resulta engañosa. Si el marxismo fracasó como teoría revolucionaria, si es posible que haya surgido un sistema poscapitalista que no sea el socialista, habría que admitir que siempre estuvo equivocado, que las premisas fundamentales en que toda su teoría se sostenía se han revelado ilusorias. En definitiva, el trotskismo, en tanto expresión de la esencia implícita del marxismo, remite a un ámbito de opciones radicales (alternativas al todo o nada): el *saber* del marxismo puede (y debe) reformularse; no así su Verdad, ésta sólo puede sostenerse o abandonarse.

Volvemos así a lo señalado al comienzo de este capítulo, cuando afirmábamos que, desde la perspectiva trotskista-morenista, el pretender explicar la disolución de la URSS por supuestas alteraciones producidas en el nivel de los modos de producción representaría sólo otra forma de rehuir la crisis. El hecho de que una revolución obrera conduzca a la restauración del capitalismo no mostraría tanto la obsolescencia del marxismo, sino que pondría en cuestión sus principios más básicos, dislocaría todo su universo categorial (por lo que

sería ya absurdo apelar a ellos). Llegado a este punto, sólo cabría admitir francamente que el modo como el marxismo concebía el funcionamiento del mundo y de la historia era falso (algo que, obviamente, ningún marxista *en tanto que tal* puede hacer).

Vemos aquí también hasta qué punto el hallazgo de aquella fisura que abre el campo a la política, dislocando la lógica estructural, aún la presupone. La irrupción de la temporalidad, la introducción de un elemento de contingencia en el seno del pensamiento marxista no conlleva la resolución de la contradicción entre los dos principios motores de la historia (relaciones de producción y lucha de clases), el descubrimiento de un tercer término en el que ambos puedan conciliarse, sino, por el contrario, su exacerbación. La política marxista se despliega en el borde de su propia imposibilidad. El trotskismo afirma *simultáneamente* la necesidad y la imposibilidad de pensar un orden poscapitalista que no sea socialista.[32] Éste es su presupuesto siempre presente e inconcebible a la vez. Del trotskismo se puede decir, en fin, lo que Lucien Goldmann (uno de los autores preferidos de Moreno) respecto del pensamiento trágico: éste "nunca dice *sí* o *no*, sino que siempre dice *sí* y *no*. El Dios oculto es para Pascal un Dios *presente y ausente*, y no presente unas veces y ausente otras, sino *siempre presente y ausente*".[33] Tras la perspectiva de Moreno subyace, en efecto, una cierta dialéctica trágica.[34]

[32] La "solución" (definitivamente precaria, catastrofista) que encuentra Moreno, en los años en que Reagan anunciaba la inminencia de la lucha final contra el "Imperio del Mal", es la de traducir la fórmula de "socialismo o barbarie" en la de "trotskismo u holocausto". Identificar la *barbarie* –esto es, la posibilidad de ese quiebre en que el socialismo dejaría de estar planteado como alternativa histórica– con el *holocausto* nuclear, es decir, la destrucción lisa y llana de la especie humana, le permitiría preservar la idea de una indeterminación respecto de la meta histórica y, al mismo tiempo, asegurarse de su no ocurrencia. Así planteada la alternativa, diluye su sentido original, implica que, desde el mismo momento en que todavía existimos, la posibilidad del socialismo seguiría abierta.

[33] Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, Barcelona, Península, 1985, p. 51.

[34] La relación entre marxismo y tragedia fue motivo de debate y dio lugar a un amplio espectro de posturas. En un extremo se ubica George Steiner, quien afir-

Trotskismo y visión trágica del mundo

En *El hombre y lo absoluto* (1955), Goldmann analizó lo que denominó la "visión trágica del mundo", la cual define, para él, la *forma* del pensamiento jansenista-pascaliano del siglo XVII. En ella creyó encontrar una clave para comprender también el pensamiento marxista contemporáneo. Según señala:

---

ma: "Todavía más explícitamente que la cosmovisión cristiana, la marxista admite el error, la angustia y la derrota momentánea, mas no la tragedia última. La desesperación es un pecado mortal contra el marxismo, no menos que contra Cristo. Lunacharski, el primer comisario soviético de instrucción pública, proclamó que una de las cualidades definitorias de una sociedad comunista sería la ausencia del teatro trágico" (George Steiner, *La muerte de la tragedia,* Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 282). En otro extremo se sitúa Raymond Williams cuando afirma, en contra de los que niegan todo sentido trágico al presente, que "los tres nuevos sistemas de pensamiento característicos de nuestro tiempo –Marxismo, Freudismo, Existencialismo– son todos, en su forma más común, trágicos. El Hombre puede alcanzar su vida plena sólo tras un conflicto violento, el hombre está esencialmente frustrado, y dividido contra sí, mientras vive en sociedad; se encuentra desgarrado por contradicciones intolerables, en una condición esencialmente absurda" (Raymond Williams, *Modern Tragedy,* Stanford, Stanford University Press, 1966, p. 189). Las diferencias al respecto remiten, indudablemente, a perspectivas diversas del pensamiento marxista, pero también a problemas relativos a la propia definición de lo trágico. Sobre las contradicciones que se pueden hallar al respecto, véase Terry Eagleton, *Sweet Violence. The Idea of the Tragic,* Oxford, Blackwell, 2003, cap. 1: "A Theory in Ruins". En el presente estudio nos limitamos a señalar coincidencias entre el marxismo del siglo XX, y el pensamiento de Moreno en particular, con la definición de la visión trágica del mundo según la definió Lucien Goldmann, sin prejuzgar sobre su plausibilidad y aplicabilidad a otros casos (cuya evaluación, definitivamente, no nos encontramos en condiciones de realizar). Para una relación entre el pensamiento trotskista argentino y una visión trágica del mundo, véase Horacio Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña,* Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996. Luego de haber completado el manuscrito del presente ensayo apareció también un interesante trabajo de Eduardo Rinesi que traza el trasfondo trágico del pensamiento político occidental, en general, y cuyos orígenes hace remontar a Maquiavelo. Véase Eduardo Rinesi, *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo,* Buenos Aires, Colihue, 2003.

> La idea de la apuesta no solamente se halla en el centro del pensamiento jansenista (apuesta a la salvación individual), del pensamiento de Pascal (apuesta a la existencia de Dios) y de Kant (postulado práctico de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma), sino también en el centro mismo del pensamiento materialista y dialéctico (apuesta al triunfo del socialismo en la alternativa que se ofrece a la humanidad en la elección entre el socialismo o la barbarie).[35]

La famosa "apuesta" pascaliana a la existencia de Dios surge, como sabemos, de su idea de la imposibilidad radical de poder afirmarla racionalmente, de poder conocerlo. En este sentido, el pensamiento pascaliano no es en absoluto escéptico. Por el contrario, es justamente la imposibilidad de conocer a Dios lo que empuja al hombre a su búsqueda. La condición para ello, sin embargo, es Su mutismo completo: si Él se nos revelase, si encontrásemos en el mundo el menor vestigio de lo absoluto, algo de validez incondicionada, entonces podríamos reconciliarnos con éste y olvidarnos de Aquél. Es, en definitiva, en Su radical ausencia que Dios se nos hace presente.[36]

Para Pascal, la verdadera fe, pues, se sostiene no de una certeza –la existencia de Dios– sino de una incertidumbre radical: la imposibilidad absoluta de afirmarla, de tener alguna evidencia empírica o racional de ella. Algo parecido ocurriría con el trotskismo, al menos, según surge de la lectura de Moreno de su legado. Para el marxismo clásico, la acción política descansa en la *certeza* respecto del destino final de la historia, de su meta obligada. Para el trotskismo, en cambio, la práctica revolucionaria nace sólo de una *incertidumbre* radical, esto es, simultáneamente, de la no-posibilidad del socialismo (*i. e.*, que se produzca esa inflexión por la cual pase a ser inactual) y de un no-conocimiento (del acaecimiento o no de dicho acontecimiento). Una vez que comprendemos esto (que la alternativa es socialismo o

[35] Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, *op. cit.*, pp. 396-397.

[36] "El ser del Dios oculto es para Pascal, y para el pensamiento trágico en general, una *presencia permanente* más importante y más real que todas las presencias empíricas y sensibles" (*ibid.*, p. 52).

barbarie), que cobramos conciencia de ello, "incapaces de ignorar absolutamente y de saber ciertamente",[37] según decía Pascal, la apuesta se vuelve ineludible. No queda ya otra opción que apostar ("esto no es voluntario; os habéis embarcado en ello"):[38] por Dios o el mundo, para Pascal; por socialismo o barbarie, para el trotskismo. De allí el trasfondo trágico del trotskismo. Las analogías entre las citas que siguen no serían fortuitas. Asegura Pascal:

> No es cierto que exista; pero ¿quién se atreverá a decir que es ciertamente posible que no exista? Ahora bien, cuando se trabaja por el mañana y por lo incierto se obra con razón; porque se debe trabajar por lo incierto.[39]

Dice Moreno:

> Yo no creo que sea inevitable el triunfo del socialismo. [Creo entonces] que lo indispensable es luchar, luchar con rabia para triunfar. Porque no hay ningún Dios que haya fijado que no podamos hacerlo.[40]

En uno y en otro subyace, en definitiva, un sentido de opciones globales (para Goldmann, es el "todo o nada", la "ausencia de grados y matices" lo que "distingue a la conciencia trágica de toda espiritualidad, de todo misticismo"),[41] frente a las cuales no hay resolución racional posible, pero de las que tampoco puede uno escapar.[42] Y ello

[37] Blas Pascal, *Pensamientos*, Barcelona, Hyspamérica, 1984, § 438.

[38] *Ibid.*, § 451.

[39] *Ibid.*, § 452.

[40] "Nahuel Moreno. Esbozo biográfico", en: *Cuadernos de Correo Internacional*, Buenos Aires, 1988, contratapa.

[41] Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, *op. cit.*, p. 82.

[42] Respecto de la existencia de Dios, como de la Verdad o de la posibilidad de la Revolución, no cabe el más o menos. Basta que Dios se nos haya revelado una vez para dar testimonio de su realidad. Del mismo modo, no se trata de que sepamos todo del mundo para poder invocar a la Verdad: si hay algo de lo que podemos decir algo al menos con total certeza, debemos admitir que la Verdad entonces es posible. En fin, si hubo alguna vez lucha de clases, la Revolución, pues, está siempre plantea-

define la estructura de base de su planteo. Todo su argumento toma así la forma de la paradoja, sólo se sostiene en ella. A fin de dar sentido a su *práctica revolucionaria*, Moreno no sólo debe al mismo tiempo afirmar y rechazar que la dimensión política del marxismo se funda en una premisa que se hurta, por definición, a todo debate racional, a todo saber (*i. e.*, que su solo planteamiento resulta "liquidacionista"). La verdadera paradoja en su perspectiva radica, en realidad, en que, para articularse, ella no pueda nunca, sin embargo, formularse como tal. Es esta reduplicación de la paradoja en la propia estructura de su pensamiento (el hecho de que la paradoja no pueda expresarse de otra forma que no sea paradójicamente) la que le confiere a éste, en última instancia, su sentido trágico ("*trágico*", dice Goldmann, "porque el hombre no puede evitar ni aceptar la paradoja, porque es hombre solamente en la medida en que, afirmando la posibilidad real de la síntesis, hace de ella el eje de su existencia, aunque permaneciendo consciente siempre de que ni siquiera esta afirmación puede escapar a la paradoja").[43]

En definitiva, la tragedia (la apuesta, que es lo que cuenta) supone una creencia que se conoce que es tal, que sabe que no puede aspirar a ser más que ello –esto es, una mera *creencia* privada ya, una vez quebrado el tipo de transparencia que proveía el determinismo, de toda garantía *objetiva*–, pero que, para serlo, no puede tampoco, sin embargo, resignarse a no ser algo más que ello: indudablemente, no tiene sentido apostar si no contásemos más que con una mera *creencia*, esto es, si existiera la posibilidad de alguna evidencia (ya sea de que Dios existe o de que no existe); pero, inversamente, no sería razonable apostar si aceptáramos que se trata de una *mera* creencia (una pura "construcción discursiva", un "mito", en palabras de Laclau y Mouffe).[44]

---

da como horizonte. El punto es que al respecto no hay lugar para medias tintas. Dios, la Verdad o la Revolución existen o no existen: no existen un poco, a veces, hasta cierto punto.

[43] Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, *op. cit.*, p. 261.

[44] "La grandeza del hombre trágico –señala Goldmann– consiste en verlos [los elementos contradictorios] y conocerlos en su más rigurosa verdad, y en no aceptar-

La pregunta que aquí surge es qué pasa cuando intenta pensarse aquello que se encuentra implícito, pero negado, en el discurso marxista (y al que el trotskismo sirve de índice); esto es, cuando el postulado de ese límite, que únicamente puede postularse sin nunca alcanzar a definirse, se revela como tal; en fin, cuando se hace manifiesto que el postulado de esa *Verdad* implícita del marxismo no se trata de una *Verdad* sino, justamente, de un *postulado* (una "construcción discursiva"). ¿Qué tipo de existencia sigue para el marxismo una vez enfrentado al espectro –inasible, inasimilable– de la evidencia de la radical contingencia de sus propios fundamentos? Como veremos en lo que resta del libro, es justamente en torno a esta aporía que gira todo el pensamiento marxista contemporáneo. El intento por tratar de reencontrarse con la *Verdad* del marxismo una vez que, según se admite, ha estallado todo su *saber*, de recobrar aquello que lo funda pero cuya emergencia resulta, sin embargo, destructiva del marxismo, dará como resultado esa formación discursiva compleja y sutil –profundamente iluminadora, por otro lado, de las perplejidades a las que se ve enfrentado todo el pensamiento en este fin de siglo, y no solamente el marxista– llamada "marxismo postestructuralista".

los jamás. Porque aceptarlos sería precisamente eliminar la paradoja" (*ibid.*, p. 78).

III. LA *VERDAD* COMO POSTULADO (ERNESTO LACLAU Y SLAVOJ ŽIŽEK: LO REAL Y LO IMAGINARIO DEL MARXISMO)

> En ningún otro lugar se oponen tan a menudo al explorador fantasmas lógicos emergiendo desde la oscuridad, configurados en la conceptualidad antaño digna de confianza y real, y se le oponen como paradójicas antinomias, como absurdos lógicos.
>
> EDMUND HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*

LOS AUTORES QUE ANALIZAMOS hasta aquí se inscriben, de un modo u otro, dentro de una tradición trotskista de pensamiento. Aunque se trata de un hecho incidental (no será así en el resto del trabajo),[1] para Nahuel Moreno, la centralidad del trotskismo en el pensamiento marxista contemporáneo no sería algo fortuito: el trotskismo, afirmaba, es *el* marxismo del siglo XX. Éste marcaría una suerte de estadio superior dentro de dicha tradición. Mientras que el marxismo clásico correspondió a una etapa de expansión capitalista, en que la clase obrera no tenía aún planteada como tarea inmediata la toma revolucionaria del poder, el trotskismo correspondería, por el contrario, a

[1] Los autores que analizamos en este tercer capítulo, sin embargo, también seguirían, incidentalmente este patrón. Ernesto Laclau, aunque ciertamente ya no se define trotskista, tiene una larga trayectoria y deuda intelectual con el trotskismo. Sugestivamente, también Slavoj Žižek tendería hoy a gravitar en torno de esa misma tradición. En uno de sus últimos artículos afirma, en un gesto claro de definición política, que "quizás el significante *Trotski* sea la designación más apropiada de lo que vale la pena redimir en el legado leninista" (Slavoj Žižek, "A Plea for Leninist Intolerance", *op. cit.*, p. 565). Como veremos, esta definición tiene importantes consecuencias teóricas en su pensamiento (y explica, en última instancia, sus desavenencias con Laclau).

aquella fase abierta con la Revolución de Octubre en que la construcción de una dirección política que dirigiera al movimiento obrero a la realización de su misión histórica (la instauración de una sociedad sin clases) se situaría en el centro de la teoría y la práctica revolucionaria. De hecho, el surgimiento del trotskismo se asocia estrechamente a la creación del primer "Estado obrero". De todos modos, su delimitación como corriente política se produce sólo como resultado de una derrota: el ascenso de Stalin en la URSS y la expansión del fascismo en Europa. Este doble origen, en el cual convergen dos tendencias mutuamente contradictorias, le confiere, en última instancia, su sentido trágico, que es el que definirá al marxismo a lo largo del siglo XX, y hace del trotskismo, aun en su marginalidad –y, en gran medida, precisamente por ello–, mucho más representativo de su situación histórica concreta que los "marxismos oficiales", dando pábulo así a la definición de Moreno, aunque ciertamente en un sentido muy distinto del que él proponía.

Ahora bien, esta definición de Moreno bien podría invertirse y tomarse en un sentido negativo. El siglo XX, que para él era el siglo del trotskismo, ese estadio del que hablaba, habría que admitir que ya se cerró. Y que lo hizo, además, según señala Eric Hobsbawm en *Historia del siglo XX*, de un modo algo anticipado, con el colapso de la URSS en 1991, y también paradójico, para Moreno.[2] Como vimos, no el hecho en sí mismo sino el modo como se produjo resultaría algo incomprensible dentro de los marcos del marxismo, un fenómeno por completo extraño a su universo categorial, cuya tematización, siguiendo sus mismos postulados, nos conduce inevitablemente más allá de sus confines. En fin, éste pondría en cuestión no tanto alguna hipótesis o caracterización particular (explicable eventualmente por la combinación peculiar de desarrollos desiguales), sino más bien las premisas fundamentales que sostenían toda su teoría y permitían dar sentido a la historia y a sí mismo.

[2] Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2004.

Si bien tal comprobación no necesariamente significará aún la aceptación del "fin del marxismo", sí invierte el planteo de Perry Anderson y Frederic Jameson. Como vimos en el primer capítulo, según postulan estos autores, el marxismo podría todavía sobrevivirse a sí mismo. La pregunta que entonces se planteaba era: ¿qué tipo de pensamiento marxista puede surgir de lo que se percibe como la "derrota final" del marxismo, de su quiebra como horizonte político práctico? Esto es, ¿cómo podría el marxismo dar cuenta, desde la teoría, de su propia destrucción como práctica? Esta pregunta cabe ahora darla vuelta, definiendo así el marco para una empresa intelectual todavía mucho más paradójica y radical: ¿cómo puede reconstituise el marxismo como horizonte político práctico una vez que se admite que toda su *teoría* se encuentra hoy deshecha, que no alcanza ya a dar cuenta de la realidad ni de su propia situación?

Este interrogante es, precisamente, el que articula la reflexión de una franja del pensamiento marxista contemporáneo que se está revelando particularmente productiva en este fin de siglo, y que podemos denominar, genéricamente, "marxista postestructuralista". En tanto que expresión de un tipo de crisis conceptual mucho más seria que la que le tocó enfrentar al trotskismo, la clase de vínculo que esta corriente mantendrá respecto de dicha tradición será también mucho más compleja y, en muchos sentidos, problemática.

Esto nos regresa a la afirmación de Moreno. Ésta contiene todavía una consecuencia mucho más perturbadora que la señalada. Según plantea, entre trotskismo y marxismo clásico no habría una continuidad lineal. Pero, de este modo, al postular la existencia de estadios, de cortes en el seno de la tradición marxista, pondría en cuestión, en última instancia, su misma entidad. Ésta, decía, a fin de preservarse como práctica revolucionaria, de conservar su esencia (su *Verdad* implícita), debería reformularse constantemente, reconstituir una y otra vez todo su *saber*, interrogar su teoría y, en definitiva, reinventarla permanentemente. Así, sin embargo, desprendida del conjunto de categorías y nociones que puedan conferirle un sentido más o menos definido, su identidad se tornará problemática. En fin, corroída la

transparencia de sus postulados fundamentales, todo intento por inscribirse dentro de esta tradición supondrá una operación sobre ella, conllevará, al mismo tiempo, la tarea de definir antes esa entidad a la cual habrá de adherirse. Se abrirá, de este modo, el terreno –en que se instalará todo el pensamiento marxista postestructuralista– para la interrogación sobre la misma Verdad de la *Verdad* del marxismo, es decir, sobre aquella otra premisa negada sobre la cual esta última, a su vez, se funda.

La descomposición del "marxismo estructuralista"

El núcleo de esta corriente marxista postestructuralista lo forma un grupo de ex colaboradores de Althusser, entre los que sobresalen, en Francia, Alain Badiou, Étienne Balibar y Jacques Rancière; pero también participan de ella destacados autores de otros países, como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Judith Butler y Slavoj Žižek. Su origen puede rastrearse en el proceso de descomposición que sufre el pensamiento marxista estructuralista inmediatamente después del Mayo francés. El cuestionamiento al "humanismo marxista" comenzaría entonces a perder su anterior atractivo. Concebido originalmente como una batalla en clave, dentro del PCF, contra las tendencias stalinistas, había servido, en su momento, para actualizar y revitalizar el pensamiento marxista en general. Hacia mediados de los años setenta, el sentido político de dicha empresa se volvería, en cambio, por lo menos equívoco (cuando no llanamente conservador). Como señala Rancière en *La lección de Althusser* (1974),

> ¿Es actualmente importante una lucha de clases en la filosofía contra el humanismo teórico y la filosofía del sujeto? Mire a su alrededor: *sobre este punto*, la Universidad francesa de 1973 es tan pacífica como la sociedad soviética de 1936. No hay lugar donde no se proclame la muerte del hombre y la liquidación del sujeto; en nombre de Marx o de Freud, de Nietzsche o de Heidegger, del "proceso sin sujeto" o de la "deconstrucción de la metafísica", por doquier grandes y pequeños mandarines van aco-

> rralando al "sujeto" y expulsándolo de la ciencia con tanto ardor como ponía Betsy, en *David Copperfield,* para echar los asnos de su césped. La única lucha existente entre nuestros filósofos universitarios lleva a lo siguiente: ¿en qué salsa comeremos al "sujeto"?[3]

Si la crítica del sujeto había dejadò de ser un distintivo de progresismo filosófico y político, estaba claro, sin embargo, al menos para quienes habían transitado por el althusserianismo, que no podía ya volverse simplemente al tipo de esencialismos que hasta entonces había impregnado al pensamiento marxista en su conjunto, incluido el del propio Marx (cuya "ruptura epistemológica" proclamada por Althusser no parecía encontrar ya verdadero sustento textual).[4] A esta altura, una reconsideración global de la cuestión del sujeto parecía inevitable. Lo que no era en absoluto evidente aún era hasta qué punto dicha reconsideración podría emprenderse desde dentro de los marcos de la tradición marxista, aunque reformulada, o irremediablemente conduciría más allá de ella.

Lo cierto es que el althusserismo, que se pensó originalmente como una audaz empresa teórica de renovación del marxismo, terminaba apareciendo ahora como un mero intento por "devolver a la conciencia marxista perturbada la solidez de sus certidumbres, asegurar que se puede hablar sencillamente de *el* proletariado, de *el* marxismo leninismo o de *el* movimiento obrero, que entre las ideas que fundan la revuelta está la división que hay que hacer entre las que son burguesas y las que son proletarias, y que los detentadores del saber marxista siguen calificados para hacer esta división".[5] La crisis del althusserimo *será* así también la de estas certidumbres fun-

[3] Jacques Rancière, *La lección de Althusser,* Buenos Aires, Galerna, 1974, p. 143.

[4] Marx, dice Rancière, "se contenta con oponer al Hombre los individuos 'empíricos', los hombres cuya necesidad de reproducir su existencia hace entrar en relaciones determinadas: no es el Hombre el que hace la historia, son los *hombres,* es decir, los individuos concretos, aquellos que producen sus medios de existencia, que se baten en la lucha de clases. Marx no llega más lejos en la crítica de Feuerbach" (*ibid.*).

[5] *Ibid.*

damentales. Y esto nos conduce a una cuestión más general de índole epistemológica.

La tradición de pensamiento marxista, como cualquier otra, no es algo homogéneo y estable. Esto es así no sólo en el sentido obvio de que ha sufrido reformulaciones cruciales a lo largo de su siglo y medio de vida, sino también, y de manera fundamental, que su historicidad no responde nunca exclusivamente a sus impulsos y problemáticas inherentes. Ésta se ve atravesada de cabo a rabo por las recomposiciones más vastas en los regímenes de saber que se produjeron en su transcurso en el pensamiento occidental. El pensamiento marxista viene, de este modo, a reinstalarse sucesivamente en diversos nichos epistemológicos, se reconfigura en función de las diversas *epistemai* que definen, en cada momento dado, las condiciones de inteligibilidad de los fenómenos. En definitiva, éstos proveen la red teórica de base a partir de la cual se relee también retrospectivamente el pensamiento de Marx y se reformula su legado.

Una perspectiva histórico-intelectual –a diferencia, por ejemplo, de una filosófico-política– se orienta, precisamente, a trazar esos umbrales de historicidad que atraviesan el pensamiento (y una vez traspasados, ya no sería posible un mero regreso al pasado). Y esto nos devuelve a Althusser. Cabría decir que no es verdaderamente en su intento de poner al pensamiento marxista a la altura de los tiempos donde radica su contribución original. De hecho, ése fue el objetivo que motorizó toda la producción teórica marxista desde los neokantianos de la Segunda Internacional hasta la tradición fenomenológico-existencialista de Merleau-Ponty o Sartre (y también, como vimos, la trotskista, en la línea que lleva de Mandel a Anderson y Jameson). Su gran aporte reside en haber rearticulado esa tradición en función de una forma específica de saber; su ironía, sin embargo, consiste en haberlo logrado en un momento en que esa época del pensamiento occidental *estaba, precisamente, llegando a su término.* La "crisis del marxismo" se combinaría así con una crisis más general de la filosofía, y ambas habrían de fundirse y confundirse en el "marxismo postestructuralista". A fin de poder entender cuál es el sentido

que la noción de sujeto adquiere para éste es necesario, por lo tanto, identificar primero el suelo categorial particular en que dicho proyecto filosófico-político se inscribe, comprender el proceso más general de recomposición intelectual que conduciría eventualmente hasta él.

El deconstruccionismo y la inflexión postestructuralista del marxismo

En su crítica de Althusser, Rancière señalaba un punto central desde una perspectiva histórico-intelectual: que su cuestionamiento del sujeto entroncaba, en realidad, con una larga tradición de pensamiento que puede remontarse a Nietzsche, y aun más atrás en el tiempo.[6] La afirmación de Rancière, aunque requiere algunas precisiones, permite destacar un aspecto fundamental para nuestro análisis. La perspectiva "estructuralista" no sólo no es estricta o exclusivamente marxista, sino que tampoco era tan reciente y novedosa como pensaba Althusser. Formaba parte integral de un sistema de saber, nacido de la crisis del paradigma evolucionista producida a fines del siglo XIX y estaba tensionado por la antinomia entre sistemas autorregulados y acción intencional.[7] En definitiva, el sujeto al que Althusser criticaba (que

[6] "Althusser quiere hacernos creer que la crítica del sujeto es la 'revolución teórica marxista'. Como si de esta liquidación del sujeto la filosofía no hubiera, desde hace dos siglos, sacado tajada" (Jacques Rancière, *La lección de Althusser, op. cit.*, p. 43).

[7] Según señalaba el propio Althusser, detrás de cada cambio filosófico se pueden descubrir las huellas de alguna transformación científica que opera una suerte de recomposición del sistema de los saberes, instala nuevas problemáticas, produce, en fin, una "ruptura epistemológica". "De la misma forma en que la fundación de las matemáticas por Tales 'provocó' el nacimiento de la filosofía platónica; [...] la fundación de la física por Galileo 'provocó' el nacimiento de la filosofía cartesiana, etc." (Louis Althusser, "Prólogo a la segunda edición", en: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1985, p. XI). Hay que suponer, pues, que lo mismo se podría afirmar de su propia teoría. Al respecto, véase Elías José Palti, "El 'retorno del sujeto'. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno", en: *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 7, 2003, pp. 27-50.

era propio del historicismo decimonónico en cuyo marco se gestó el pensamiento marxista originario) *había muerto casi un siglo antes*, junto con el sistema de saberes en que históricamente se fundaba (y nadie podría, en consecuencia, resucitarlo).[8] De allí que tampoco su recaída en el "subjetivismo" –inevitable, dentro del sistema de saber en que su pensamiento se inscribía, a fin de poder pensar la historicidad– remitiría ya al sujeto hegeliano que eligió como blanco de su empresa teórica.[9]

Llegamos aquí al punto central que interesa aclarar a fin de comprender el género de problemas teóricos a que se enfrentarían los seguidores de Althusser y el sentido de la inflexión conceptual que se produjo en su tránsito hacia el "marxismo postestructuralista". La clase de "subjetivismo" que persiguió al pensamiento estructuralista como su sombra no fue realmente el propio del historicismo del siglo XIX, sino un tipo de esencialismo de una naturaleza ya muy distinta, surgido justamente de su quiebra, cuyo modelo lo ofrece el concepto de Husserl de *ego* trascendental. El sujeto no-tético husserliano (que subyace tras toda la tradición fenomenológico-existencialista) no es ya propiamente un sujeto sino un tipo de Ser que precede a la distinción entre sujeto y objeto. Éste refiere a ese ámbito primitivo de articulación de sentidos inmediatamente dados a la conciencia, ese terreno precategorial y prediscursivo en que tanto el sujeto como el objeto pueden constituirse como tales. Éste es también el terreno en que se despliega el pensamiento estructuralista.

[8] Pensar lo contrario es suponer que pueden traerse sin más al presente modos de conciencia o formas de saber una vez que se ha quebrado el suelo de presupuestos en que éstos se sostenían; en fin, equivale a afirmar que la historia intelectual carece de historicidad propia, abriendo así las puertas a toda suerte de anacronismos conceptuales. Parafraseando a Quentin Skinner, podemos definir esto como "mitología de la retrolepsis" (una suerte de inversión de su concepto de "mitología de la prolepsis"). Véase Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en: *History and Theory*, núm. 8, 1969, 489-509.

[9] Este es el tema de un trabajo actualmente en preparación, cuyo título tentativo es *Una breve historia del sujeto moderno*.

Derrida es quien habrá de hacer más claramente manifiestos los supuestos "metafísicos" (más exactamente, fenomenológicos) que subyacen en el estructuralismo. Para ello parte de la propia idea estructuralista del lenguaje como *sistema relacional*, es decir, como un campo integrado de relaciones en el que cada término toma su sentido por referencia a otro, y así sucesivamente. Dicho concepto tiene siempre implícito, pues, el peligro del "vértigo de la hipérbole" (Baudelaire), esto es, el deslizamiento permanente en la cadena de los significantes, la remisión eterna de un signo a otro, sin un punto en el cual anclar el juego de las referencias mutuas. Según muestra Derrida, lo que evita este peligro es la existencia de un centro fijo, un núcleo estructural que garantiza la determinabilidad del sentido del signo. La idea de un *significado trascendente* (una referencia inmediata al objeto) provee ese anclaje que pone un término al deslizamiento entre significantes, indica ese agujero en la trama del lenguaje que apunta hacia más allá de ella, quebrando el juego de sus referencias recíprocas y, al mismo tiempo, fundándolo.

El postulado de un significado trascendente es, en definitiva, constitutivo del estructuralismo, puesto que le provee el núcleo a partir del cual todo sistema puede articularse como tal. Pero, a la vez, es destructivo de aquél, dado que, para ello, debe sostenerse en una premisa que escapa, por definición, a su concepto; esto es, disloca el principio estructuralista de la inmanencia del sistema de referencias mutuas entre signos o elementos. Este postulado señala, en fin, el punto en que el estructuralismo entronca con la tradición metafísica occidental. Ambos comparten una misma ansiedad por una *presencia total* (cuya matriz fundamental Derrida la descubre en el intuicionismo fenomenológico husserliano), la ilusión de una referencia inmediata al objeto, no mediada por la materialidad del lenguaje.

La pregunta que se plantea aquí es qué pasaría si se quebrara este supuesto en que descansa toda la empresa fenomenológica, y que es también el fundamento implícito del estructuralismo (la idea de una presencia inmediata del sentido); esto es, si la referencia al objeto se encontrase siempre mediada por el juego de las diferencias internas

del propio sistema de la referencia. La respuesta es que ello resultaría en un *diferimiento* del sentido, en el doble significado de la palabra (que es el que Derrida trata de captar en su neologismo *différance*): ese deslizamiento permanentemente que hace que el momento de la recuperación del sentido se vea siempre postergado implica que el presente ya no coincidiría consigo mismo, se encontraría dislocado (diferiría) respecto de sí. La *iterabilidad* (repetición en la alteridad), al poner el sentido en contacto con su exterior, abre el presente a la temporalidad, disloca su vocación de estabilidad y objetividad.

Lo dicho define el objeto de la empresa deconstruccionista. Ésta busca confrontar todo orden instituido con la radical contingencia de sus fundamentos, no para hallar su sinsentido originario, sino para traspasarlo y acceder a la instancia en la cual sentido y sinsentido se entrelazan. Esto es, descubrir la *huella* que marca lo Uno con lo Otro desnudando la raíz de la imposibilidad de su presencia inmediata a sí, su disyunción originaria respecto de sí (lo que Lacan llamó *hiancia*).[10] Esta huella (esa *différance* constitutiva) es lo que da volumen al presente, lo densifica, dislocándolo; es lo que un significante representa siempre para otro significante (la *différance*) una vez que se ha perdido todo significado trascendente –y no podría ya, por lo tanto, evitar caerse en el "vértigo de la hipérbole"–. La articulación de un sentido *suplementa* este vacío estructural, produce un *himen*; pero este suplemento resulta siempre precario, dado que se encuentra, él mismo, siempre ya marcado en su origen por la contingencia (la *archihuella*).

Esto permitiría a Derrida traspasar la oposición entre estructura y sujeto, remitiendo ambos a su condición de posibilidad. En definitiva, la idea de una historicidad *intrínseca* de los sistemas (que no sea la emanación de un Ser que los preexiste, pero tampoco se deba a circunstancias meramente empíricas) sólo es concebible si pensamos que éstos

[10] Alrededor de 1958, Lacan desarrolla la noción de *hiancia* como asociada a la figura del Otro, en tanto que "lugar de la falta". Véase Jacques Lacan, "La dirección de la cura y los principios de su poder", en: *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, pp. 565-626. La sincronía significante aparecerá, a partir de entonces, no como una plenitud, sino como un espacio escindido.

no son nunca completamente autocontenidos y autorregulados, sino que en su centro se encuentra un vacío, lo que determina su apertura hacia un exterior que no es solamente exterior, sino que los habita y los funda.[11] Esa fisura constitutiva de todo orden instituido es lo que Derrida bautizó con el nombre de *khōra*: aquel lugar vacío, anterior a la formación del mundo, donde, según Platón, el demiurgo vino a inscribir los objetos.[12] Y ello traslada nuevamente la reflexión a un nuevo terreno de virtualidades objetivas, que no es ya el de los objetos ideales husserlianos, el ámbito trascendental de constitución primaria de sentidos, sino el de sus presupuestos. En fin, así como el *ego* husserliano representaba una instancia anterior a la escisión entre sujeto y objeto, la *khōra* indicaría, a su vez, ese terreno fenomenológico anterior al ego husserliano,[13] el de las condiciones de posibilidad de la conciencia y la acción intencio-

[11] "Si la totalidad ya no tiene un sentido, no es porque la infinitud de un campo no pueda ser cubierta por ninguna mirada o discurso finitos, sino por la propia naturaleza del campo –esto es, el lenguaje y un lenguaje finito– que excluye la totalización. El campo es, en efecto, un campo de *juego*, es decir, un campo de infinitas sustituciones sólo porque es finito, esto es, porque en vez de ser inagotable, como en la hipótesis clásica, en vez de ser demasiado vasto, hay algo ausente en él: un centro que sostiene y funda el juego de sustituciones. Uno podría decir –usando una expresión cuyo significado escandaloso ha sido siempre obliterado en francés– que el movimiento del juego, permitido por la carencia o ausencia de un centro u origen, es el movimiento de la *suplementariedad*. No se puede determinar el centro y agotar la totalización porque el signo que reemplaza al centro, que lo suplementa, tomando el lugar del centro ausente, ese signo se adiciona, ocurre como un excedente, un *suplemento*" (Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 289) [trad. esp.: *Escritura y diferencia*, Madrid, Anthropos, 1989].

[12] Véase Jacques Derrida, *Khōra*, Córdoba, Argentina, Alción, 1995. La primera mención a este término aparece al final de *La diseminación*. En *De la gramatología* aún se refería a este ámbito presignificativo en términos de "infraestrutura". Sobre esta noción en Derrida, véase Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, (EE.UU.), Harvard University Press, 1986.

[13] Para Husserl era absurdo pretender ir más allá del suelo de autoevidencias representado por el ego trascendental. "Una vez que se ha llegado al ego se percatará uno de que se está en una esfera de evidencia y de que querer preguntar por detrás de ella es un sinsentido" (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, *op. cit.*, p. 199).

nal.[14] Éste será también aquél en que se instalará el marxismo postestructuralista, el cual comparte así con el deconstruccionismo un mismo suelo epistémico, que le provee la matriz conceptual a partir de la cual releerá la herencia de pensamiento marxista, reformulándola.

Del vacío al sujeto: la teoría de la hegemonía

A partir de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), junto con Chantal Mouffe, Ernesto Laclau se convirtió en el pensador más influyente en el ámbito anglosajón de esta corriente marxista postestructuralista. Laclau retoma ideas derrideanas con el objeto de reformular la tradición marxista una vez que las certidumbres fundamentales en que ésta se sostenía se han quebrado, y "El ciclo de acontecimientos que se abriera con la Revolución Rusa se ha cerrado definitivamente".[15]

Para Laclau y Mouffe, el principio deconstruccionista de disolución de todo supuesto metafísico se traduce, en el plano social, en la asunción

[14] Encontramos aquí umbrales de historicidad, una vez traspasados lo cuales un mero regreso sería ya impensable, lo que define un principio de irreversibilidad temporal inherente a la historia intelectual. Esto supone, si bien no un progreso del conocimiento, sí, al menos, una cierta direccionalidad, en la que un sistema dado de saber, aunque no se sigue directamente de uno precedente, lo presupone. El trabajo de la crítica consistiría en tornar objeto de escrutinio aquella serie de supuestos que, en los marcos de un régimen de conocimiento precedente, aparecía como simplemente dada, siendo que éste, a su vez, permanecería ciego a sus propios presupuestos, y así sucesivamente (véase Elías José Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.). Husserl tematizó este movimiento de autorreflexividad, este permanente ir hacia atrás de la crítica (*zurückverstanden*), cuando afirmaba que la filosofía trascendental "no tiene de antemano una lógica y una metodología acuñadas, y su método e incluso el auténtico sentido de sus realizaciones tan sólo puede alcanzarlos por medio de autorreflexiones siempre nuevas. Su destino (que más tarde será comprensible como un destino esencialmente necesario) es caer y volver a caer en paradojas, las cuales provienen de horizontes incuestionados, más aún, que han quedado al margen de toda atención, y que, en tanto que coactuantes, se presentan en primer lugar como incomprensibles" (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas, op. cit.*, p. 192).

[15] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990), Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 11. p. 11.

del carácter relacional de las identidades colectivas, es decir, que las definiciones subjetivas son de naturaleza discursiva y, por lo tanto, contingentemente articuladas. Esto no significa que sean arbitrarias, sino que su necesidad emana únicamente del orden de relaciones sistemáticas que define los valores diferenciales a partir de los cuales los sujetos pueden constituirse como tales. Tampoco implica negar la existencia de realidades sociales extradiscursivas. Sí conlleva, sin embargo, el reconocimiento de que la prioridad dada a la instancia económica, por ejemplo, supone ya una determinada red conceptual dentro de la cual tal postulado resulta concebible, que se trata sólo de un modo posible de *articulación* de lo social. En definitiva, la propia distinción entre el ámbito de lo discursivo y lo extradiscursivo es siempre, ella misma, también una construcción discursiva. Como señalan estos autores, "si se analizan los presuntos complejos no-discursivos –instituciones, técnicas, organización productiva, etc.– solamente nos encontraremos con formas más o menos complejas de posiciones diferenciales entre objetos, que no brotan de una necesidad exterior al sistema que las estructura".[16]

El hecho de que los supuestos complejos no-discursivos no sean más que sistemas de posiciones relacionales implica, inversamente, que tampoco lo discursivo participa del orden puramente lingüístico, sino que designa un ámbito de prácticas materiales efectivas, constitutivas de lo social. Según la entienden estos autores, la totalidad discursiva incluye, pues, elementos tanto lingüísticos como extralingüísticos; indica un ámbito de realidad "anterior a su distinción" y dentro de la cual tal distinción se produce.[17] En síntesis:

> Nuestro análisis rechaza la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas y afirma: a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre los que

[16] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 146.

[17] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, op. cit.*, p. 114.

usualmente se denominan aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas.[18]

La proyección de identidades subjetivas sustantivas resulta de la ontologización de un sistema dado de valores diferenciales que se produce siempre en el seno de un complejo discursivo particular.[19] Supone, en fin, la obliteración de las operaciones institutivas de las fijaciones identitarias, proyectándolas como entidades "naturales" preexistentes a sus condiciones discursivas de posibilidad. Tal "prejuicio naturalista" es, no obstante, intrínseco a toda articulación; señala el punto de *sutura* que permite al sistema dado constituirse como tal.[20] De lo que se trata, en definitiva, es de analizar cómo se produce esta sutura, desmontar el proceso por el que un elemento dentro del sistema o *momento* asume el papel de ese significado trascendente a

[18] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, pp. 144-145.

[19] En su polémica con Norman Geras, colaborador habitual de la *New Left Review*, Laclau y Mouffe señalan esta confusión entre el *ser* (*esse*) de un objeto, que es histórico y cambiante, y su *existencia* o *entidad* (*ens*), que no lo es. Una piedra, por ejemplo, en tanto que objeto natural, dicen, *existe* independientemente de todo sistema de relaciones sociales, pero sólo *es* (deviene) un proyectil o un mineral, etc., dentro de una cierta trama de relaciones, esto es, en la medida en que se sitúa dentro de un cierto horizonte (Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, pp. 117-118). El *discurso* designaría, precisamente, ese horizonte dentro del cual los objetos (y también los propios sujetos) cobran sentido (*ibid.*, p. 119). Tomando específicamente el caso del marxismo, ciertamente, no puede negarse que los obreros *existen*, pero que se constituyan colectivamente en portadores de ciertos valores y encarnación de un programa político no es algo que se desprenda de su situación estructural, sino que supone ya una cierta interpelación simbólica (*ibid.*, p. 141).

[20] Esta "tentación metafísica" cruzaría a todo el pensamiento marxista, incluido el de Gramsci, quien primero desarrolló el concepto de hegemonía para cuestionar el carácter objetivo y necesario de las articulaciones clasistas: "Porque, para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de las prácticas articulatorias, tiene que haber siempre *un* principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental. Con lo cual vemos que hay dos principios del orden social –

partir del cual toda la cadena de equivalencias referenciales toma sentido (*i. e.*, se constituye en lo que Lacan llamó *points de capiton* que anudan la red de los significantes). Esto es, más precisamente, lo que Laclau y Mouffe denominan *práctica hegemónica*, que designa el mecanismo por el cual un elemento particular dentro del orden social se ve trascendido como tal adquiriendo un contenido universal. "*Hay hegemonía* –asegura Laclau– *sólo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad sólo existe si se encarna –y subvierte– una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse política si no se ha convertido en el* locus *de efectos universalizantes.*"[21]

La totalidad sólo puede representarse si encarna en un elemento particular, el cual sufre así una torsión por la que pierde su carácter como meramente tal. En el vocabulario de Laclau y Mouffe, el término *articulación* designa justamente "toda práctica que establece una relación tal entre elementos que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica". La práctica articulatoria con-

---

la unicidad del principio unificante y su carácter necesario de clase– que no son el resultado contingente de la lucha hegemónica, sino el marco estructural necesario dentro del cual toda lucha hegemónica tiene lugar. Es decir, que la hegemonía de la clase no es enteramente práctica y resultante de la lucha, sino que tiene en su última instancia un fundamento ontológico. [...] Éste es el último núcleo esencialista que continúa presente en el pensamiento de Gramsci, y que pone en él un límite a la lógica deconstructiva de la hegemonía" (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, pp. 103-104). Algo parecido ocurriría también con Althusser. La "determinación en última instancia" de lo económico, a la que éste se aferra, resultaría igualmente incompatible con su idea de *sobredeterminación*, según la cual el carácter determinante de una instancia particular sobre las demás no podría establecerse independientemente del sistema dado de relaciones. En dicho caso, "las condiciones de existencia de la economía deben también definirse al margen de toda relación social concreta [...], es decir, que son un momento interno de la economía como tal. O sea, que la diferencia no es constitutiva" (*ibid.*, p. 135).

[21] Ernesto Laclau, "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 61.

vierte las diferencias no articuladas discursivamente o *elementos* en *momentos*, esto es, posiciones diferenciales dentro de un discurso.[22] Un *discurso* es "la totalidad estructurada resultante de la práctica articulatoria". Sin embargo, la premisa en que descansan tales prácticas articuladoras y desencadena el mecanismo hegemónico es, precisamente, la imposible reducción plena de los *elementos* a *momentos*, es decir, el hecho de que ningún orden puede realizar jamás su vocación de instituirse como un sistema autocontenido y autorregulado.

En efecto, la totalidad, según vimos, sólo puede representarse en la medida en que encarna en un elemento particular, con lo que éste se ve trascendido como tal, convirtiéndose en un *locus* de efectos universales. Pero también en el punto en que dicha totalidad se fisura: el carácter particular del agente teñirá inevitablemente también todos sus efectos, frustrando su vocación de universalidad. "Entender la realidad social no consiste, por lo tanto, en entender lo que la sociedad *es* sino aquello que le *impide ser*."[23] El espacio de este exceso (marcado por la presencia de *elementos* no reductibles a la lógica estructural, no asimilables a ésta como *momentos* suyos) define el *campo de discursividad* en que tienen lugar las prácticas hegemónicas. Para decirlo con las palabras de Derrida, "la ausencia de un significado trascendente extiende infinitamente el dominio y el juego de la significación",[24] dando lugar a la emergencia de significantes flotantes.

> El estatus de los "elementos" es el de significantes flotantes, que no logran ser articulados a una cadena discursiva. Y este carácter flotante penetra finalmente a toda identidad discursiva (es decir, social). Pero si aceptamos el carácter incompleto de toda fijación discursiva y, al mismo tiempo, afirmamos el carácter relacional de toda identidad, en ese caso el carácter ambiguo del significante, su no fijación a ningún significado

[22] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, pp. 142-143.

[23] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, p. 61.

[24] Jacques Derrida, *Writing and Difference*, Londres, 1978, p. 280, citado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 152.

> sólo puede existir en la medida en que hay proliferación de significados. No es la pobreza de significados, sino, por el contrario, la polisemia que desarticula una estructura discursiva. [...] La sociedad no consigue nunca ser idéntica a sí misma, porque todo punto nodal se constituye en el interior de una intertextualidad que lo desborda. *La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido: y el carácter parcial de esta fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad.*[25]

Todo significante flotante tiende así hacia su vaciamiento significativo, el cual no es resultado de una carencia de sentido, sino, por el contrario, de un exceso, de la proliferación semántico-referencial.[26] Pero ésta constituye una noción límite: al igual que la completa fijación, tampoco es posible jamás la completa disolución significativa. La primera alternativa, definida por el primado de la lógica equivalencial, implicaría la presencia de un sistema de regimentación total (la "jaula de hierro" de Max Weber). La segunda, marcada por la pura lógica de la diferencia (que es aquella en que se funda el proyecto multiculturalista), equivaldría a la disolución de todo orden. Entre ambos límites (imposibles) se extiende el espacio para la práctica hegemónica (la fijación, siempre parcial y precaria, de sentidos). La proliferación de los significantes flotantes como producto de dicha práctica constituye el campo de discursividad como un espacio agonal.[27] La permanente desestabilización de las fijaciones identitarias

[25] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 154.

[26] Ernesto Laclau, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 25.

[27] El antagonismo se distingue, para Laclau y Mouffe, tanto de la oposición real (*Realrepugnanz*) como de la contradicción lógica. En el primero de los casos, el choque se produce entre dos entidades independientes entre sí, que eventualmente entran en conflicto, siendo aquí el antagonismo un hecho puramente contingente. En el segundo, los términos opuestos representan su negación lógica determinada, y juntos agotan el campo de lo real (A y todo lo que no es A), pero su oposición presupone un campo unificado en el que uno y otro pueden constituirse como tér-

por la intersección y oposición antagónica entre prácticas hegemónicas, la expansión y dispersión de las "posiciones de sujeto", es lo que define, en fin, a una "democracia radical" ("la radicalidad de una política –asegura Laclau– no será el resultado de la emergencia de un sujeto que pueda encarnar lo universal, sino de la expansión y multiplicación de sujetos fragmentarios, parciales y limitados").[28] A diferencia de toda proyección utópica, la idea de una democracia radical no indica el prospecto de una reconciliación final, sino que busca, por el contrario, la desarticulación de toda ontología; no se funda en la ilusión de una plenitud social, sino en la penetración de todos los lazos sociales por la precariedad que dimana de sus fundamentos contingentes.

Según vemos, el apartamiento de Laclau respecto de la tradición marxista es definitivamente mucho más drástico que el de Anderson o Jameson. Para Laclau, no se trataría tanto de que los postulados fundamentales del marxismo (el carácter clasista de las formaciones sociales hasta ahora existentes y el proyecto de una sociedad futura libre de toda forma de dominación) hayan perdido vigencia: éstos no fueron nunca más que eso, meros postulados. Sin embargo, tal demolición de las premisas del marxismo le permitiría extraer consecuencias políticas mucho más radicales que las de aquéllos. El postulado de la imposible objetividad de lo social muestra también lo absurdo de la idea de un "capitalismo ilimitado". "El mito de la sociedad reconciliada y transparente", es decir: de un orden que ha logrado rellenar sus fisuras inherentes, de un discurso, en fin, que ha conseguido su completa sutura, que ha eliminado el antagonismo de su seno –asegura Laclau– "es simplemente eso: un mito".[29]

En definitiva, ese vacío inherente, que impide la clausura estructural, es también el que abre el espacio a la política. A la vez que frustra

---

minos mutuamente incompatibles (Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *op. cit.*, pp. 164-170). En ambos casos, a diferencia de lo que ocurre con el antagonismo, las que se enfrentan son entidades plenamente constituidas, con anterioridad al sistema de sus interacciones agonales.

[28] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, p. 14.

[29] *Ibid.*, p. 52.

el sentido, revelando su inerradicable precariedad e historicidad, su carácter últimamente mítico, obliga a la construcción (mítica) de sentidos.

> En otras palabras: la operación de cierre es imposible pero al mismo tiempo necesaria; imposible en razón de la dislocación constitutiva que está en la base de todo arreglo estructural; necesaria, porque sin esa fijación ficticia no habría sentido en absoluto. [...] El punto crucial consiste en comprender esta dialéctica entre necesidad e imposibilidad que le da a la ideología su terreno de emergencia.[30]

La totalidad (imposible) hace sentir así sus efectos en su misma ausencia;[31] su necesidad deriva de la propia contingencia de sus fundamentos que la hace imposible.[32] La inerradicabilidad del vacío es, en fin, lo que obliga a llenarlo simbólicamente, hace inevitables (e imposibles, al mismo tiempo) las fijaciones identitarias. "Lo social no es tan sólo el infinito juego de las diferencias –asegura Laclau–. Es también el intento de limitar este juego, de domesticar la infinitud, de abarcarla dentro de la finitud de un orden".[33] Éste es, justamente, el punto en que el marxismo postestructuralista se desprende del de-

[30] Ernesto Laclau, *Misticismo, retórica y política, op. cit.*, p. 19-20. El espacio mítico tiene, en definitiva, un carácter genérico, es decir, sirve para sostener un determinado orden social, pero también, en tanto que ámbito de proyección utópica, para su disolución (véase Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos, op. cit.*, p. 77). Acerca de los "conceptos genéricos", véase el capítulo cinco de este libro.

[31] "*Lo universal es un lugar vacío, una falta que sólo puede llenarse con lo particular, pero que, a través de su misma vacuidad, produce una serie de efectos cruciales en la estructuración/desestructuración de las relaciones sociales*" (Ernesto Laclau, "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 64).

[32] Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, pp. 31-34.

[33] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos, op. cit.*, p. 104. "La imposibilidad de un fundamento universal no elimina su necesidad: tan sólo transforma este fundamento en un lugar vacío que puede ser colmado por una variedad de formas discursivas" (Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia, op. cit.*, p. 108).

construccionismo. El objetivo de éste consiste, según vimos, en reactivar el momento de decisión que subyace en todo conjunto sedimentado de relaciones sociales, confrontar todo orden instituido con su vacío inherente (a la radical contingencia de su institución),[34] lo que vehiculiza el tránsito del marxismo estructuralista al marxismo postestructuralista, proveyendo un marco para concebir los fenómenos de estructuración/desestructuración de los sistemas sociales. El marxismo postestructuralista se propondrá, sin embargo, ir más allá de la fase deconstruccionista e intentar pensar, a su vez, cómo se constituyen nuevos horizontes de sentido a partir de dicho vacío, esto es, la serie de operaciones que dan lugar a los procesos de *subjetivación.*

Así, el *sujeto* que de allí emerge cobra, en este contexto de pensamiento, un doble sentido. Este "sujeto" no es ya un Ser previo a las estructuras, una *sustancia* que puede definirse según algún conjunto determinado de rasgos o atributos, sino, simplemente, el índice de aquello que fisura el espacio estructural y que constituye su condición de posibilidad-imposibilidad (a fin de que emerja la subjetividad, es necesario que se abra una instancia de indecidibilidad: una decisión tomada según una norma no podría considerarse propiamente una *decisión*, sino, meramente, la aplicación de la norma).[35] Pero también es el que la cierra (míticamente). El sujeto es, para Laclau y Mouffe, la instancia que genera y clausura, al mismo tiempo, la brecha entre indecidibilidad y decisión. Éste se convierte así también en el índice de *su* propia imposibilidad (*i. e.*, de la sutura necesaria e imposible del orden). Y esto se liga al segundo de los rasgos que definen su teoría.

Para Laclau, su proyecto de deconstrucción del marxismo no sólo tiene implicancias políticas progresistas, sino que, además, sigue una línea coherentemente materialista, en el sentido en que los propios

[34] Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia, op. cit.*, p. 42.

[35] "Si la decisión se basa en un razonamiento de carácter apodíctico, no es en absoluto una decisión: una racionalidad que me trasciende ha *ya* decidido por mí, y mi papel es tan sólo el de *reconocer* la decisión y las consecuencias que de ella se siguen. Es por esto que todas las formas de racionalismo radical están sólo a un paso del totalitarismo" (Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, op. cit.*, p. 203).

autores marxistas postestructuralistas definen el término: lo que determina el carácter materialista de una doctrina, y la distingue del idealismo, es la afirmación de la presencia de un residuo ineliminable de materialidad irreductible a toda lógica o concepto (para decirlo en términos lacanianos, un *Real* que resiste absolutamente su simbolización).[36] Está claro, sin embargo, que resulta ya difícil considerarla como marxista, en cualquier sentido más o menos determinado del término (por lo que no se encuadraría tampoco dentro de la "crisis del marxismo", según la definimos aquí). Menos aun para la articulación de alguna suerte de *ortodoxia* marxista (a cuya deconstrucción Laclau dedica sus mejores páginas).

El análisis del debate entre Laclau y Žižek nos conduce, sin embargo, un paso más allá; nos mostrará que entre deconstruccionismo marxista y revisionismo de ningún modo habría un vínculo necesario, una relación de presuposición lógica.[37] Se trataría, en definitiva, de una cierta *operación* efectuada sobre la tradición marxista (la construcción retrospectiva de aquel objeto con el cual se va a identificar),[38] contestable,

[36] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, op. cit.*, p. 121. Desde esta perspectiva, "las tendencias más deterministas dentro del marxismo son también las más idealistas, ya que basan sus análisis y predicciones en leyes inexorables que no son inmediatamente legibles en la superficie de la vida histórica: ellas deben basarse en la lógica interna de un modelo conceptual cerrado y transformar a ese modelo en la esencia (conceptual) de lo real" (*ibid.*, p. 108).

[37] Dicho debate fue recogido en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad.* Aquí nos ocuparemos centralmente de las intervenciones de Laclau y de Žižek, y sólo marginalmente nos referiremos a Butler, puesto que un tratamiento más detallado de sus posturas no obligaría a desviarnos de nuestro eje.

[38] Como veremos en el capítulo siguiente, éste es el concepto de Derrida de *performatividad.* Toda auténtica performatividad, dice Žižek, retomando esta idea de Derrida, "es retrospectiva: redefine la red de sus presupuestos" (Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1998). Para Laclau, la performatividad del discurso condensa la problemática marxista postestructuralista: la paradoja de que "mediante la acción política, tenemos que construir las mismas entidades sociales que deben ser emancipadas" (Ernesto Laclau, "Construyendo la universalidad", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 305).

por lo tanto, por definición ("la ventaja de esta retroacción, en la que la inanidad percibida de lo que tenía consistencia pone en crisis la determinación de la esencia misma de lo político", dice Badiou, "consiste en que autoriza otras genealogías, otras referencias").[39] En fin, también el revisionismo posmarxista cabría (y aun debería), a su vez, deconstruirse. Ésta es, precisamente, la tarea a la que se abocaría Žižek.

Lo *Real* y la Verdad de la Verdad del marxismo

En realidad, Žižek concebía –y aún concibe– su "marxismo lacaniano" como alineado en el mismo horizonte de pensamiento de Laclau.[40] En su reseña de *Hegemonía y estrategia socialista,* afirmaba que "Laclau y Mouffe han reinventado, por así decirlo, la noción [lacaniana] de lo real como imposible, ellos han transformado a este último en una herramienta útil para el análisis social e ideológico".[41] De este modo, decía, instituyeron un auténtico hito en el pensamiento político contemporáneo. Su teoría de la hegemonía, aseguraba, "por primera vez [...] articula los contornos de un proyecto político basado en una ética de lo real, en un ir a través de la fantasía (*la traversée du fantasme*)", dislocando, en un mismo acto, tanto el mito liberal de la completitud y perfecta racionalidad del orden social, que relega lo irracional para

[39] Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 10.

[40] Según señala Laclau en el prefacio del que será el primero de una verdadera avalancha de escritos de Žižek, *El sublime objeto de la ideología* (1989), su contribución específica consiste en "su esfuerzo por vincular lo Real lacaniano con lo que en *Hegemonía y estrategia socialista* Mouffe y yo llamamos el 'carácter constitutivo de los antagonismos'", contribución de la que la propia teoría de Laclau y Mouffe habría de nutrirse (Ernesto Laclau, "Prefacio", en: Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología,* Madrid, Siglo xxi, 1992). Cabe señalar que Žižek ganó notoriedad internacional a partir de la publicación de su obra en inglés en la colección *Phronesis,* que dirigen Laclau y Mouffe en la editoral Verso (luego dirigiría en esa misma editorial su propia colección: *Wo Es War*).

[41] Slavoj Žižek, "Más allá del análisis del discurso", en: Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo, op. cit.,* p. 257.

éste a obstáculos meramente empíricos que impiden su plena constitución, como las ilusiones sustancialistas de las contestaciones multiculturalistas (que, como vimos con relación a Jameson, impregnan una franja importante del propio pensamiento marxista), que imaginan a los sectores excluidos (negros, mujeres, inmigrantes, etc.) como constituyendo, por su propia naturaleza, un residuo de *negatividad* inasimilable a la lógica sistémica, una fuente siempre presente de energías emancipatorias en busca de redención.

Con *El espinoso sujeto* (1999), sin embargo, Žižek se distancia de aquellos autores, y da inicio a una serie de intercambios polémicos. Al concebir la contingencia en términos de la distancia ineliminable entre el carácter universal de toda proyección utópica y la naturaleza inevitablemente particular de los agentes, la teoría de la hegemonía afirma que se termina resolviendo, en contra de sus mismos presupuestos, en una política de "integración de las diferencias" de la que se ha borrado previamente su dimensión propiamente política.[42] Y ello tiene un fundamento conceptual preciso.

El deconstruccionismo manifiesto de Laclau ocultaría, en realidad, una premisa "metafísica". La carencia de un centro estructural supone, para Laclau, el desmantelamiento de todo privilegio de una determinada forma de antagonismo (como la clasista) en la estructuración/desestructuración de los sistemas sociales. De este modo, sin embargo, reduce el deconstruccionismo a una mera forma de *historicismo* radical, que relativiza todas las formas de antagonis-

[42] "Eso es lo propiamente político: el momento en que la negociación no aborda solo una demanda particular, sino que apunta a algo más, y comienza a funcionar como la condensación metafórica de la reestructuración global de todo el espacio social. Existe un claro contraste entre esa subjetivación y la proliferación actual de la 'política de la identidad' posmoderna, cuya meta es exactamente opuesta: la afirmación de la propia identidad particular, del propio lugar en el seno de la estructura social. La política posmoderna de la identidad con relación a los estilos de vida particulares (étnicos, sexuales, etcétera) se adecua perfectamente a la idea despolitizada de la sociedad, en la cual cada grupo particular 'se justifica', tiene su *status* específico (de víctima), es reconocido por medio de la 'acción afirmativa' u otras medidas destinadas a asegurar la justicia social" (Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 226).

mo, nivelándolas, lo que conlleva, en última instancia, una negación de la *historicidad* de las formaciones sociales.

> el *historicismo* se ocupa del juego interminable de sustituciones dentro del mismo campo fundamental de (im)posibilidad, en tanto que la *historicidad* propiamente dicha vuelve temáticos diferentes principios estructurales de esta misma (im)posibilidad. En otras palabras, el tema historicista del juego de sustituciones abierto e interminable es la forma misma del cierre ideológico ahistórico: al concentrarse en la simple díada esencialismo-contingencia, en el paso de uno a la otra, ofusca la historicidad concreta *como* el cambio del principio estructurante global mismo de lo Social.[43]

Obturada la interrogación sobre su instancia institutiva, diluida en el juego de la proliferación de las diferencias, la totalidad social aparece así como una suerte de "idea regulativa" kantiana,[44] un marco meramente formal en cuyo interior se despliega el sistema de las identidades diferenciales, lo que conduce, en última instancia, a una "naturalización del capitalismo".[45] La proliferación y la dispersión de los antagonismos que

[43] Salvoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor !", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Salvoj Žižek, *op. cit.*, p. 112.

[44] El carácter de noción límite de la totalidad social se reduciría así a una cuestión contingente, de orden puramente epistemológico (esto es, expresaría la limitación de nuestras capacidades cognitivas, en tanto que agentes *particulares*, para abarcarla). Esta limitación de orden cognitivo constituiría para Laclau, como para Kant, la condición para la libertad del sujeto, puesto que si tuviéramos un acceso directo a la esfera de los valores, al ámbito "nouménico", nos convertiríamos en una especie de autómatas, meros depositarios –*Träger*– de un saber objetivo, impersonal. Como señala Žižek, "este razonamiento reproduce casi literalmente la argumentación de Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, sobre la limitación necesaria de las capacidades cognitivas humanas: Dios, en su infinita sabiduría, limitó nuestras capacidades cognitivas para hacernos agentes responsables libres, ya que, si tuviéramos acceso directo a la esfera noúmena, ya no seríamos libres, sino que nos convertiríamos en autómatas ciegos. La imperfección humana es, pues, para Kant, la condición positiva de la libertad" (Slavoj Žižek, "Mantener el lugar", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 317).

[45] Slavoj Žižek toma esta expresión de Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 60.

propone Laclau tendría lugar siempre *dentro* de los límites del capitalismo; estos mismos límites aparecerían, en cambio, como intangibles.

> La política posmoderna definitivamente tiene el gran mérito de que "repolitiza" una serie de ámbitos anteriormente considerados "apolíticos" o "privados"; lo cierto es, sin embargo, que *no* repolitiza de hecho el capitalismo, ya que la *noción y la forma misma de lo "político" dentro del cual opera se funda en la "despolitización" de la economía.* Si debemos jugar el juego posmoderno de la pluralidad de subjetivizaciones políticas, es formalmente necesario que *no* hagamos ciertas preguntas (sobre cómo subvertir el capitalismo en sí, sobre los límites constitutivos de la democracia política y/o el Estado democrático en sí...). De modo que, nuevamente, a propósito del contraargumento obvio de Laclau de que lo Político, para él, no es un ámbito social específico sino el conjunto mismo de decisiones contingentes que fundan lo Social, yo respondería que la emergencia posmoderna de nuevas subjetividades políticas múltiples ciertamente *no* alcanzan este nivel radical del acto político propiamente dicho.[46]

Borrada toda referencia al momento de escisión originario de un orden, el postulado del antagonismo en tanto que instancia que impide la constitución de la plenitud social se convierte, en todo caso, en un imperativo ético, algo que es necesario pensar para que haya política, pero que es imposible de determinar. El punto es que, así entendida, como expresando un puro "deber ser", la afirmación simultánea de la imposibilidad y la necesidad de postular un más allá de lo dado conllevaría una suerte de cinismo o necedad por parte de los actores –la vo-

[46] Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 106. Laclau y Butler, dice Žižek, "en su crítica del viejo marxismo 'esencialista', [aceptan], si bien calladamente, un conjunto de premisas [.] *Nunca* cuestionan los principios fundamentales de la economía capitalista de mercado ni el régimen político democrático-liberal; *nunca* contemplan la posibilidad de un régimen político-económico completamente *diferente.* De esa forma, *participan plenamente* en el abandono de esas cuestiones por parte de la izquierda 'posmoderna': todos los cambios que proponen son cambios *dentro* del régimen político-económico" (Slavoj Žižek, "Da capo Senza Fine", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 225).

luntad de perseverar en la búsqueda de un bien que se sabe, sin embargo, que no es asible, para terminar así al menos encontrando otros que sí lo son, aunque sin medida común con aquél que se buscaba–.

> ¿No implica la postura resignada/cínica de "aunque sabemos que fracasaremos, deberíamos persistir en nuestra búsqueda", la de un agente que sabe que el Objetivo global hacia el cual tiende es imposible, que su esfuerzo supremo fracasará necesariamente, pero que no obstante acepta la necesidad de este Espectro global como un aliciente necesario para darle la energía que lo haga empeñarse en resolver problemas parciales?[47]

Esto apunta a una cierta paradoja en el concepto laclauiano de práctica hegemónica: que el mismo mecanismo de articulación de las identidades colectivas sea también el de su desarticulación. La proliferación de los antagonismos, producto de la multiplicación de las estrategias articulatorias –afirma Laclau–, al diversificar las posiciones de sujeto, llevaría a desestabilizar toda fijación identitaria, toda sustancialización subjetiva (es decir, les impediría a los sujetos identificarse con un universal). Sin embargo –y aquí encontramos el punto que señala Žižek cuando habla de "cinismo"–, esto resulta, en principio, contradictorio con su mismo concepto: agentes inseguros de sus valores, y aun de su misma identidad, difícilmente podrían comprometerse en alguna lucha hegemónica. Toda lucha hegemónica presupone, pues, adscripciones identitarias bien definidas (las cuales sólo podrían conformarse mediante procedimientos hegemónicos). Ahora bien, si, inversamente, la práctica articulatoria dada resulta efectiva en su intento de fijarlas, entonces no parece concebible cómo puede surgir de allí una "democracia radical", en el sentido en que la definen Laclau y Mouffe.

En todo caso, está claro que entre teoría hegemónica y democracia radical no hay un vínculo lógico necesario (según admite el propio Laclau, el resultado de una práctica hegemónica no puede, por definición, determinarse de antemano). Como señala Žižek, identifi-

[47] Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 98.

car ambos supone un deslizamiento ilegítimo del terreno fáctico al plano normativo:

> Mi idea, sin embargo, es precisamente que *la teoría de la hegemonía propiamente dicha de Laclau se basa en una brecha no teorizada entre lo descriptivo y lo normativo*, en la medida en que funciona como una herramienta conceptual neutra para explicar *toda* formación ideológica, incluido el populismo fascista (uno de los ejemplos favoritos de Laclau). Naturalmente, Laclau habría respondido aquí que la teoría universal de la hegemonía no es simplemente neutral, puesto que ya implica la postura práctica de la "democracia radical"; pero, nuevamente, mi respuesta sería que, precisamente, no veo de qué manera específicamente *inherente* la noción universal misma de "hegemonía" está vinculada a una elección ético-política particular.[48]

Encontramos aquí la función implícita del historicismo en la economía de su discurso. Éste sirve de "sutura ideológica" que permite extraer de la idea de hegemonía, en contra de su propio concepto, consecuencias valorativas específicas; vehiculizar el tránsito –espurio, es decir, no fundado teóricamente– de lo descriptivo a lo normativo.

Tal salto conceptual requiere, en efecto, una narrativa de corte historicista que coloque dicha teoría en el horizonte de un proceso teleológico orientado a la realización de un valor (en este caso, la democracia radical). Según insiste reiteradamente Laclau, es el propio proceso de desarrollo capitalista y complejización de lo social el que habría generado, especialmente en su paso a un poscapitalismo, las condiciones para la generalización de las formas hegemónicas de práctica política, desprendidas ya de todo esencialismo subjetivo. Se trataría, pues, de una tendencia histórica objetiva que conduce espontáneamente a la realización de su propio proyecto político ("no hay nada utópico –asegura Laclau– en la proposición de esta alternativa, dada la creciente fragmentación de los sectores sociales y la proliferación de nuevas identidades y antagonismos en las sociedades en las que vivimos").[49]

[48] Slavoj Žižek, "Da Capo Senza Fine", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 232.

[49] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, p. 15.

Para Žižek, este postulado denuncia "un punto de vista evolucionista pseudo-hegeliano"[50] que convierte el curso completo de la historia en una suerte de fenomenología del concepto de hegemonía, y a su propia teoría, en la epifanía final de la contingencia como la *verdad última* de lo social ("sólo en las sociedades contemporáneas –afirma Laclau– hay una generalización de la política en forma hegemónica, pero por esta razón podemos interrogar al pasado para encontrar allí las formas incoadas de los mismos procesos que hoy son totalmente visibles").[51] De este modo, en fin, Laclau recaería precisamente en el tipo de teleologismos que venía a cuestionar del marxismo.[52]

Lo cierto es que la ontologización historicista que produce Laclau, que le permite extraer consecuencias ideológicas precisas de sus postulados teóricos, contradice, para Žižek, las premisas en que se sostiene su concepto. En dicho caso, la democracia radical no constituiría una forma de práctica hegemónica, sólo uno de los modos posibles de interpelación simbólica de la política, sino que se identifica llanamente con ella. De este modo, sin embargo, en su intento de validar su teoría proveyéndole un fundamento no contingente, al postular la existencia de una forma de articulación que no es ella misma hegemónica, terminaría minando sus propios presupuestos.

[50] Slavoj Žižek, "Mantener el lugar", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 319.

[51] Ernesto Laclau, "Estructura, historia y lo político", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 202. Esto, por otro lado, le plantea a Laclau un problema en lo relativo a la definición del estatus específico de la teoría marxista. Žižek dice que "su respuesta a mi crítica de que él no explica el estatus de su teoría de la hegemonía propiamente dicha" no explica aun si "es una teoría de la constelación histórica contingente específica de hoy, de modo que, en tiempos de Marx, el 'esencialismo de clase' era apropiado" (Slavoj Žižek, "Mantener el lugar", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 318).

[52] En definitiva, como señala Žižek, para Laclau, "la propia 'generalización de la forma hegemónica de política' depende de cierto proceso socioeconómico: es el capitalismo global contemporáneo con su dinámica de 'desterritorialización', el que creó las condiciones para la desaparición de la política 'esencialista'" (*ibid.*, p. 319).

> La verdadera cuestión es: ¿cuál es el estatus exacto de esta "generalización de la forma hegemónica de la política" en las sociedades contemporáneas? ¿Es en sí mismo un hecho contingente, el resultado de la lucha hegemónica, o es el resultado de alguna lógica histórica implícita que *no* es en sí misma determinada por la forma hegemónica de la política?[53]

Cualquiera que fuese la respuesta (ya sea que la generalización de la forma hegemónica de política se conciba como un hecho contingente resultante de una lucha hegemónica o bien de una lógica histórica subyacente), la teoría de la hegemonía se quebraría.

Para Žižek, sin embargo, esta aporía[54] resulta no tanto de la teoría misma como de los resabios evolucionistas-historicistas que conserva la formulación que hace Laclau de aquélla. El historicismo no forma parte integral de ella, algo que deriva de sus premisas, sino que representa una suerte de *himen*, un elemento suplementario destinado a producir ese efecto (ilusorio) de sutura, típicamente ideológico, mediante la cual se sustancializa lo Real, destruyéndolo como tal al reinscribirlo en el campo de lo simbólico (en este caso, una narrativa histórica de corte teleológico). "El problema es, para mí –afirma Žižek–, cómo *historizar el historicismo en sí*",[55] para reencontrarse con esa instancia de trascendencia que disloca el orden dado. Llegamos así al núcleo de las divergencias que distancian a Žižek de Laclau.

El postulado de la incompletitud inherente de los sistemas sociales, de su imposible clausura, lejos de suponer la dispersión de los

[53] *Ibid.*, p. 319.

[54] La aporía puede formularse del siguiente modo. Si la idea de práctica hegemónica es ella misma sólo un intento entre otros de articulación de lo social, deberíamos entonces admitir que no toda articulación social sería necesariamente resultado de una práctica hegemónica. En tal caso, habría que aceptar la posible objetividad de lo social, lo que destruiría esa teoría. A fin de evitarlo, debemos suponer que la idea de práctica hegemónica indica un horizonte objetivo, es decir, no hegemonizable, con lo que también se destruiría en su propio concepto. Se trataría, en fin, de una variante de la vieja falacia relativista.

[55] Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 115.

antagonismos, por el contrario, para Žižek implica que "en cada constelación concreta hay *un* punto nodal de contención".[56] Para decirlo en términos gramscianos, toda lucha *hegemónica* conlleva un acto de *dominación* primitivo. Es en él que un orden dado encuentra su *Verdad* (como dice Laclau, "entender la realidad social no consiste, por lo tanto, en entender lo que la sociedad *es* sino aquello que le *impide ser*").[57] En suma:

> En términos más generales, aquí mi desacuerdo con Laclau es que no acepto que todos los elementos que entran en la lucha hegemónica sean en principio iguales: en la serie de luchas (económica, política, feminista, ecológica, étnica, etc.), siempre hay *una* que, si bien es parte de la cadena, secretamente sobredetermina el horizonte mismo. Esta contaminación de lo universal por lo particular es "más fuerte" que la lucha por la hegemonía (es decir, por qué contenido particular hegemonizará la universalidad en cuestión): estructura de antemano *el terreno mismo* en el que *la* multitud de contenidos particulares luchan por la hegemonía.[58]

"La pregunta última –asegura Žižek– es: ¿qué contenido específico debe ser excluido para que la *forma vacía* misma de la universalidad emerja como el 'campo de batalla' por la hegemonía?"[59] Esto significa que no toda contestación tendría "efectos universalizantes", es decir, despojaría de su apariencia de objetividad a aquella forma de articulación social contra la que se dirige, la marcaría en su particularidad.

[56] Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 125. "Este rechazo justificado de la totalidad de la Sociedad posrevolucionaria *no* justifica la conclusión de que debemos renunciar a un proyecto de una transformación social global y limitarnos a los problemas parciales que deben resolverse: el salto de una crítica de la 'metafísica de la presencia' a una política gradualista 'reformista' antiutópica constituye un cortocircuito ilegítimo" (*ibid.*, 109-110).

[57] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, p. 61.

[58] Slavoj Žižek, "Mantener el lugar", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 320.

[59] Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 119.

La generación de un *acto*, en el sentido lacaniano ("no el mero desplazamiento/resignificación de las coordenadas simbólicas que confieren al sujeto su identidad, sino la transformación radical del mismo principio universal estructurante del orden existente"), supondría una conexión con esta *Verdad* en que el orden dado encuentra su punto de fisura.[60]

> El gesto político izquierdista por excelencia (en contraste con el lema derechista de "cada uno en su lugar") consiste entonces en cuestionar el orden universal concreto existente, en nombre de su síntoma, de la parte que, aunque inherente al orden universal existente, no tiene ningún "lugar propio" en él (por ejemplo, los inmigrantes ilegales o los sin-techo de nuestra sociedad). El proceso de *identificarse con el síntoma* es el reverso exacto y necesario de la crítica convencional de la ideología, que reconoce un contenido particular detrás de alguna noción universal abstracta, es decir, denuncia como falsa la universalidad neutral (el "hombre" de los derechos humanos es en realidad el varón blanco propietario...): uno afirma patéticamente (y se identifica con) *el punto de excepción/exclusión intrínseco, lo "abyecto" del orden positivo concreto, como el único punto de verdadera universalidad.*[61]

La instancia en que el orden existente se quiebra, en que la política se roza con lo Real, es precisamente donde el sujeto puede articularse, donde un agente local logra trascenderse efectivamente como tal y cobrar la capacidad de generar efectos universalizantes. No es otro, dice, el sentido último de la noción de práctica hegemónica. La pro-

[60] Žižek está trabajando aquí la distinción establecida por Lacan, en "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de una psicosis" (1957-1958) (Jacques Lacan, *Escritos*, pp. 513-564), entre "represión" y "forclusión" (según traduce Lacan el término freudiano de *Verwerfung;* en la edición castellana de los *Escritos*, el traductor, Tomás Segovia, adopta el término "perclusión"). La *forclusión*, para él, no es la represión de un significante cualquiera sino de un significante primordial, portador de la ley. Véase Jean-Claude Maleval, *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica*, Barcelona, Paidós, 2002.

[61] Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, *op. cit.*, pp. 243-244.

yección de una demanda a un plano propiamente político sólo se produce en la medida en que ésta se asocia a un principio universal (un derecho humano, un ideal de justicia, etc.). Y ello permite que un agente particular dado pueda eventualmente identificarse con la totalidad social y proclamar, como los alemanes orientales cuando luchaban contra el régimen comunista, "Wir sind *das* Volk" ("nosotros somos *el* pueblo").[62]

Únicamente de la vinculación con lo Real surge, pues, ese tercer término que atraviesa la oposición entre lo particular y lo universal (y cuyo descubrimiento, según afirmaba Lacan, fue el gran aporte de Marx): lo *individual*, en el sentido de una singularidad no conceptualizable.

> Por lo tanto, no debemos considerar solo dos niveles, sino tres: el *universal* vacío ("la justicia"), el contenido *particular* que hegemoniza al universal vacío ("el intercambio justo y equivalente"), y lo *individual*, el exceso sintomático que socava ese contenido hegemónico (el intercambio de capital por fuerza de trabajo).[63]

Para Laclau, por el contrario, es Žižek el que es inconsecuente con el concepto lacaniano de lo Real como "aquello que resiste absolutamente toda simbolización". Al mismo tiempo que señala el rechazo

[62] Resignarse a su condición de agentes particulares, afirmar, como harían los alemanes orientales una vez diluido el fervor inicial por el derrumbe del Muro, "nosotros somos *un* pueblo", implica, por el contrario, recluirse en su carácter de elemento particular (un *momento*, en la terminología de Laclau) dentro de un orden que se les impone, entonces, como algo objetivo, dado.

[63] Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, *op. cit.*, p. 194. "La premisa básica de la lectura sintomal es entonces que toda universalidad ideológica necesariamente da origen a un elemento éx-timo particular, a un elemento que –precisamente como producto intrínseco, necesario, del proceso designado por la universalidad– al mismo tiempo la socava: el síntoma es un ejemplo que subvierte al universal que ejemplifica. // La brecha entre el significante vacío y la multitud de contenidos particulares que, luchando por la hegemonía, intentan funcionar como representantes de esa plenitud ausente, *se refleja entonces dentro de lo particular en sí*, en la forma de una fisura que separa el contenido hegemónico particular de una universalidad ideológica, respecto del síntoma que la socava" (*ibid.*, p. 194).

que éste implica a toda sustancialización subjetiva (el sexo, el género, etc., como incompatibles, por su propia naturaleza, con el orden existente), afirma arbitrariamente una forma de identidad (en este caso, la clasista) como *la* verdadera (aquella en que el orden existente encuentra su punto de fisura). Sin embargo, nada justifica en su discurso esta afirmación. La imposible simbolización de lo Real, que abre el espacio a la política, implica que "ninguna lucha tiene inscripta en sí la garantía de ser el *locus* privilegiado de efectos políticos universales"; "las luchas multiculturales", dice Laclau, no constituyen *"per se* un sujeto revolucionario, al menos no más que las de la clase trabajadora"[64] (en definitiva, "las demandas de los trabajadores –salarios más altos, menos horas de trabajo, mejores condiciones en el lugar de trabajo, u otras– pueden, dadas las circunstancias apropiadas, ser integradas al sistema con la misma facilidad que las de cualquier otro grupo").[65] "La referencia que Žižek hace al análisis de clase –concluye Laclau– es simplemente una sucesión de aseveraciones dogmáticas sin el más mínimo esfuerzo por explicar la centralidad de la categoría de clase para entender las sociedades contemporáneas".[66]

En definitiva, para Laclau, la detección de un "punto nodal" puede perfectamente postularse, pero este postulado no deja por ello de ser tal cosa, un postulado; representa, en definitiva, un intento, entre otros, de hegemonizar lo social. Al negar su carácter como tal, Žižek se erige, de hecho, en vocero de lo Real, replica el gesto típicamente ideológico que relega toda otra visión alternativa al rango de mera versión distorsionada de esa Verdad que él afirma poseer. "El hecho de que uno prefiera un tipo de articulación a otra –afirma Laclau– no significa que una sea, en sentido teleológico, la 'verdadera y que la

[64] Ernesto Laclau, "Estructura, historia y lo político", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 205. (La traducción de esta cita ha sido revisada por el autor.)

[65] Ernesto Laclau, "Construyendo la universalidad", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 292.

[66] Ernesto Laclau, "Estructura, historia y lo político", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 207.

otra se pueda desechar como una 'distorsión'". Si así fuera, asegura, "la lucha hegemónica estaría ganada antes de comenzar", es decir, no habría propiamente lucha hegemónica. En fin, para Laclau, el postulado de Žižek "es otro ejemplo de la división esquizofrénica de su discurso entre un sofisticado análisis lacaniano y una deconstrucción insuficiente del marxismo tradicional"[67]

Más allá de esta seria divergencia, en su respuesta a Žižek, Laclau insiste y enfatiza sus afinidades en lo que toca a los planteos teóricos más generales que sostienen sus respectivas posturas. En primer lugar, rechaza que su teoría se trate de una forma de historicismo. En toda lucha hegemónica, asegura, hay una proyección hacia lo universal. En definitiva, su "perspectiva coincide totalmente con la de Žižek [...] el historicismo radical es una empresa que se autoelimina. No reconoce las formas en que lo universal penetra en la constitución de todas las identidades particulares".[68] Como luego señala, "el derecho de grupos particulares de agentes –minorías étnicas, nacionales o sexuales, por ejemplo– puede ser formulado solamente como derechos *universales*".[69]

En este sentido, Laclau afirma que comparte el temor de Žižek de que la proliferación de las diferencias conduzca a la disolución posmoderna en el particularismo: "La tarea fundamental de la izquierda [...] es construir lenguajes capaces de proveer ese elemento de universalidad que permite establecer vínculos de equivalencia".[70] No se trata ésta, sin embargo, simplemente de una idea regulativa en un sentido kantiano. Que la postulación de una instancia de universalidad remita a un ámbito ético implica, a su vez, su traslado a un terreno *ontológico*, que es lo opuesto a lo normativo (*óntico*). "Diría que 'hegemonía' es un enfoque teórico que depende de la decisión esencialmente ética de aceptar, como horizonte

[67] Ernesto Laclau, "Estructura, historia y lo político", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*

[68] Ernesto Laclau, "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 58.

[69] *Ibid.*

[70] Ernesto Laclau, "Estructura, historia y lo político", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 210.

de toda inteligibilidad, la inconmensurabilidad entre lo ético y lo normativo (incluyendo este último lo descriptivo)."[71] Ese terreno *ontológico*, el del "momento de la locura que es el momento de la decisión", según Kierkegaard (la decisión no fundada en ningún principio externo a ella misma), es, en definitiva, el del *sujeto* previo al proceso de subjetivación (*lamella*). Es ahí donde la totalidad emerge, en el punto justamente en que ésta se quiebra. De allí que tampoco su visión de ella pueda considerarse formalista. Para Laclau, la totalidad no es un ideal inalcanzable, sino un síntoma, el índice del acto de exclusión primitivo por el cual se constituye lo Social impidiendo, al mismo tiempo, su plena objetividad (como señalaba ya en *Nuevas reflexiones...*, "toda objetividad presupone necesariamente la represión de aquello que su instauración excluye"),[72] en suma, lo *Real* lacaniano.

Laclau comparte incluso con Žižek, en contra de Judith Butler (la tercera participante en esta polémica), la idea de que la lógica espectral de lo Real supone un *mínimo de naturalización* ("la represión de su naturaleza radicalmente contingente"),[73] que permita, en definitiva, simbolizar la imposibilidad de lo Social como tal (es decir, dar un nombre a lo que no es definible, dar entidad a lo que no tiene entidad).[74] Para Butler, "afirmar que lo real resiste toda simbolización es aun simbolizar lo real

[71] Ernesto Laclau, "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 88.

[72] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, p. 48.

[73] "¿Qué pasa si [lo Político] *puede ser operativo sólo en la medida en que 'reprime' su naturaleza radicalmente contigente, en la medida en que sufre un mínimo de naturalización?*" (Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 109).

[74] Ernesto Laclau, "Estructura, historia y lo político", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 199. "Žižek señala lo que sería mi propia respuesta a la pregunta de Butler cuando se refiere a lo Real lacaniano como 'el límite inherente no substancial [de lo simbólico], su punto de falla, que mantiene la brecha misma entre la realidad y su simbolización y así pone en movimiento el proceso contigente de historización-simbolización" (Ernesto Laclau, "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 65).

como resistencia", con lo que el concepto lacaniano se vuelve autocontradictorio.[75] El lacanianismo, dice, al desgajar lo *Real* de lo *Simbólico*, termina convirtiéndolo en un concepto indeterminado, la forma abstracta de la negatividad. Butler, por el contrario, asegura que la brecha constitutiva de lo social no existe previamente a su institución, participa ya de un orden de discurso dado, es siempre una negación determinada[76] (éste es el sentido de que lo Real es *interno* a lo Simbólico). De lo que se trata, pues, es de ver cómo, en cada caso, esa "impureza" puede ser movilizada para producir efectos *políticos* concretos.[77]

Para Laclau, sin embargo, plantear que la simbolización de lo Real en tanto que resistencia representa una contradicción tiene implícita la afirmación opuesta: que la resistencia pueda no ser inherente. Tal afirmación supone así la posibilidad de una *representación total*. Según Laclau, la contradicción que Butler señala (la simbolización de lo *Real* como lo que no puede simbolizarse), no es en realidad tal, sino, más precisamente, una *aporía* que pone en marcha el juego de los movimientos tropológicos para dar cuenta de aquello que no puede representarse, dar sentido a lo que quiebra el Sentido (obligando así a su simbolización imposible). El punto, para Laclau, es que la idea de una brecha constitutiva no se puede representar, pero tampoco se puede dejar de hacer, puesto que es la condición de posibilidad de toda discursividad; no puede tampoco historizarse, dado que es la premisa de la historicidad; en fin, no puede afirmarse como algo determinado pero tampoco puede negarse, porque ello significaría afirmar la (imposible) plenitud de lo social (es decir, recaer en el mito). De allí el estatus ambiguo de este ámbito fenomenológico, que es el del proceso de subjetivación antes del sujeto, y que Derrida bautizó con el nombre platónico de *khôra*. Ésta no es indeterminada, sino que es inherente a

[75] Judith Butler, *Bodies that Matter*, Nueva York, Routledge, 1993, p. 207 [trad. esp.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Paidós, 2002].

[76] Judith Butler, "Conclusiones dinámicas", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp. 272-273.

[77] *Ibid.*, p. 276.

un orden específico, pero tampoco determinada. En la medida en que trasciende, como tal, todo horizonte particular, no es ni puramente *externa* ni puramente *interna* a lo Simbólico, sino ambas cosas a la vez; marca el *límite inherente* al proceso de simbolización.

> Éste es el punto que en realidad le está faltando al argumento de Butler: si la representación de lo Real fuese una representación de algo enteramente *fuera* de lo simbólico, esta representación de lo irrepresentable *como irrepresentable* equivaldría en verdad a una inclusión plena –por ejemplo, la forma en que Hegel pudo incluir lo "contingente" dentro de su sistema lógico–. Pero si lo que es representado es un límite *interno* del proceso de representación como tal, la relación entre internalidad y externalidad está subvertida: lo Real se transforma en un nombre para la falla misma de lo Simbólico para conseguir su propia plenitud.[78]

A fin de explicitar esta relación ambigua entre lo Real y lo Simbólico, Laclau retoma aquí la distinción de Bruce Fink entre dos órdenes de lo Real: uno presimbólico (R_1) y otro ya simbolizado (R_2) caracterizado por los *impasses* y las imposibilidades derivadas de las propias relaciones entre los elementos del orden simbólico.[79] El problema en Žižek, para Laclau, consistiría en que en su argumento se produciría un deslizamiento inadvertido del primero al segundo de dichos órdenes, atribuyéndole a éste las propiedades de aquél. Lo cierto es que, desde el momento en que piensa que puede localizarse la instancia de universalidad en que lo social se fractura, inevitablemente debe tomar un elemento particular e hipostasiarlo, proyectarlo como un absoluto, afirmar un lugar social como aquel en que el orden dado encuentra su Verdad (pretensión que, para Laclau, se sitúa en la base de todos los autoritarismos). Lo universal, insiste, debe inevitablemente encarnar en lo particular que, al mismo tiempo que permite repre-

[78] Ernesto Laclau, "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 74.

[79] Bruce Fink, *The Lacanian Subject*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 27.

sentarlo, lo niega como tal. En definitiva, para Laclau, es Žižek quien reduce la imposibilidad de la representación de lo Real a una cuestión epistemológica, no ontológica.[80] La imposibilidad de determinar en qué punto el orden social se fractura (su punto nodal) no expresaría, para él, una condición constitutiva de lo social, sino sólo un hecho de orden meramente fáctico, esto es, una limitación de naturaleza cognitiva.

En suma, si Žižek, al identificar un sujeto particular determinado como el portador de potenciales efectos universalizantes sustancializaría las propiedades del agente, y sólo así podría pensar la política, Laclau, por su parte, ontologizaría la naturaleza del campo de articulación de las identidades subjetivas alineándolo en un horizonte teleológico, a fin de poder desprender de su teoría orientaciones normativas definidas (es decir, vincular prácticas hegemónicas con democracia radical). Ambas opciones representarían dos formas de sutura conceptual, proyecciones sustanciales ilegítimas que no encuentran fundamento en los postulados de la propia teoría. Al llegar a este punto, sin embargo, sus diferencias parecen reducirse a meras inconsecuencias respecto de un conjunto de premisas que ambos autores comparten en lo esencial. El núcleo conceptual que sustenta sus posturas divergentes se vuelve, en fin, elusivo, indefinible. Como señala Laclau en la última de sus intervenciones en este debate, "un rasgo sorprendente de nuestros intercambios en este libro es que a pesar de algunas serias discrepancias –que, de todos modos, no impidieron descubrir importantes coincidencias– no apareció ninguna frontera estable que separase nuestras posiciones".[81] Žižek intuye allí, sin embargo, un problema más grave: las oscilaciones en sus posiciones res-

[80] Así, sus críticas respectivas aparecen como una suerte de espejos que se reflejan mutuamente; ambos autores apelan al mismo argumento para esgrimirlo en contra del otro. De hecho, la distinción entre dos órdenes de lo Real que propone Laclau, siguiendo a Fink, es estrictamente simétrica a la que establece Žižek, retomando los términos de Lacan, entre el *objet petit a* y el Significante Amo.

[81] Ernesto Laclau, "Construyendo la universalidad", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 281.

pectivas, dice, indican que "estamos ante algo *Real:* la distancia que nos separa a los tres es imposible de definir de una forma neutral –es decir, la formulación misma del modo en que diferimos ya implica 'tomar partido'–".[82]

Lo cierto es que, más allá (o más acá) de las dificultades para precisar la raíz conceptual de sus diferencias, aún persiste el hecho de que, para Laclau, al contrario que para Žižek, "no existe ningún lugar particular dentro de un sistema que disfrute a priori de privilegio alguno en una lucha antisistema"; que el único modo como aquello que yace más allá de un orden dado se hace manifiesto es en la expansión del juego de las diferencias;[83] que la postulación de un "punto nodal" no deja de ser un postulado, sólo una de las formas posibles de articulación de lo social. En definitiva, aquello que hace fracasar todo discurso es, paradójicamente, también lo que no nos permite escapar del ámbito discursivo. Esto, como vimos, es una consecuencia lógica inevitable de su teoría. Aun así, sin embargo, es igualmente cierto que, como señala Žižek, el concepto laclauiano de *práctica hegemónica* tiene implícita como premisa la existencia de un punto nodal tal (la huella del acto primitivo de exclusión que instaura el campo de discursividad delimita el sistema de valores diferenciales en cuyo inte-

[82] Slavoj Žižek, "Da Capo Senza Fine", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp. 215.

[83] En esto Laclau coincide con Butler. La idea de la interpenetración de lo *Real* y lo *Simbólico*, de que la brecha constitutiva es inherente al orden instituido significa, para Butler, como para Laclau, que el juego de inclusiones y exclusiones que se despliega dentro de un cierto orden simbólico no es extraño al modo como ese orden mismo se define; es decir que la distinción de Žižek entre dislocación del marco y desplazamiento de elementos particulares sería ilegítima; ambas instancias no podrían concebirse como exteriores entre sí, como refiriendo a dos niveles yuxtapuestos, sin conexión *interna* alguna (véase Judith Butler, "Universalidades en competencia", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp. 146-147). Así, la dislocación de un orden dado no supondría, pues, ningún "punto nodal". "siendo toda identidad contingente esencialmente relacional respecto de sus condiciones de existencia, ningún cambio en estas últimas puede dejar de afectar a aquélla" (Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, p. 47).

rior puede desplegarse el juego de las diferencias).[84] Éste, pues, no podría considerarse como una mera proyección discursiva sin dislocar al mismo tiempo su propio concepto. "En suma, cuando nos hallamos ante una serie de luchas particulares –pregunta Žižek– ¿no hay siempre una lucha que, aunque parezca funcionar como una en la serie, efectivamente provee el horizonte de la serie como tal? ¿No es ésa también una de las *consecuencias de la noción de hegemonía*?".[85]

Encontramos aquí el verdadero nudo que articula esta polémica. Éste se expresa en el hecho de que ambas perspectivas opuestas sean, sin embargo, igualmente válidas, de acuerdo con sus mismas premisas. Aunque contradictorias, resultarían inherentes a un mismo orden de discurso, revelando así su inconsistencia última. Lo que se hace manifiesto en ella es la presencia en su base de un núcleo aporético, que es, en definitiva, aquél en función del cual se despliega ese terreno fenomenológico previo, no sólo a la distinción entre sujeto y objeto, sino también a la propia instancia institutiva de un horizonte (al *ego* husserliano-neokantiano), y que Derrida designa con el nombre de *khôra*.[86] Éste se encuentra condensado en una expresión de Laclau y Mouffe.

Ante la crítica de Norman Geras de que, si bien para dichos autores absolutamente todo (sujetos, experiencia, identidades, luchas,

[84] "Privados del núcleo duro de lo Real, de lo que resiste la simple integración en nuestra realidad común (la simbolización, la integración en nuestro universo), la realidad misma se vuelve una textura infinitamente plástica, maleable, que, precisamente, pierde su carácter de realidad y se convierte en un efecto fantasmagórico de las prácticas discursivas" (Slavoj Žižek, "Melancholy and the Act", en: *Critical Inquiry* núm. 26, 2000, p. 671).

[85] Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 105 (énfasis mío).

[86] Cabe aquí la cita, que sirve de epígrafe a este capítulo, y que afirma que "en ningún otro lugar se oponen tan a menudo al explorador fantasmas lógicos emergiendo desde la oscuridad, configurados en la conceptualidad antaño digna de confianza y real, y se le oponen como paradójicas antinomias, como absurdos lógicos" (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Altaya, 1999, p. 120). Husserl se refería allí al ámbito egológico trascendental, pero se aplica, aún con más propiedad, al de la *différance* derrideana.

movimientos) tiene "condiciones discursivas de posibilidad", ni siquiera se plantean, sin embargo, cuáles son las condiciones de posibilidad del discurso mismo, Laclau y Mouffe responden:

> Esto es absurdo. Si lo discursivo es equivalente al ser de los objetos –el horizonte, por consiguiente, de constitución del ser de todo objeto–, la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad del ser del discurso carece de sentido. Sería lo mismo que preguntar a un materialista por las condiciones de posibilidad de la materia o a un teísta por las condiciones de posibilidad de Dios.[87]

Siguiendo sus postulados, esto es efectivamente así. Cabe aclarar que Laclau y Mouffe no se refieren aquí a algún tipo de discurso particular. Si bien es posible y aun necesario historizar todo discurso, la discursividad, como tal, no podría historizarse, puesto que representa justamente la condición de posibilidad de todo discurso al respecto. Dentro de este contexto de pensamiento, esta conclusión resulta inescapable. Sin embargo, la conclusión opuesta es también absolutamente legítima e, incluso, inevitable. Dentro del propio concepto de Laclau, cabría igualmente decir que la discursividad tiene, a su vez, sus propias condiciones de posibilidad, representadas por esa fisura constitutiva de lo social: es ésta la que abre el espacio a la discursividad. Encontramos aquí un *impasse* conceptual. La *khôra* (o lo *Real* lacaniano, como lo interpretan estos autores), en definitiva, no es ni anterior ni posterior al discurso, sino ambas cosas al mismo tiempo. Que la discursividad sea la condición de posibilidad del vacío primitivo, o viceversa, resulta, en última instancia, indecidible. Ambas perspectivas contradictorias resultan inescapables y, al mismo tiempo, inconcebibles dentro de este universo de discurso. La adopción de una u otra representa un acto esencialmente *político*, en el sentido en que estos mismos autores lo definen. Conllevaría, en fin, alguna forma de sutura; una,

[87] Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, p. 119.

operada por el lado del objeto: la ontologización historicista del campo de discursividad; la otra, por el lado del sujeto: la sustancialización del agente del proceso hegemónico.

Aplicadas al marxismo, como vimos, la primera alternativa despliega un horizonte "revisionista"; la segunda, por el contrario, resultaría más compatible con un enfoque "ortodoxo". El punto, sin embargo, es que no se tratan meramente de alternativas posibles derivadas de un núcleo teórico común. Su oposición no se sitúa más acá, sino que remite más allá de dicho núcleo teórico. Lo que funda y da sentido a este debate es el hecho de que esa opción, obligada, es, sin embargo, al mismo tiempo imposible. Toda opción conlleva invariablemente una clausura arbitraria de alternativas, obliga a ignorar algunas de las consecuencias que, en este marco de pensamiento, resultan, no obstante, inescapables, lo que termina necesariamente minando sus premisas. De allí las "inconsecuencias" (inevitables) observadas por ambos autores en el discurso de su contendiente. Éstas son sintómaticas de estar confrontando un *Real*, según afirma Žižek, el cual, como tal, resultaría indefinible desde dentro de los marcos de la propia polémica. En definitiva, como él afirma, aquello que no se deja representar es la *política* misma:

> Y ¿qué pasaría si lo Político en sí (la lucha radicalmente contingente por la hegemonía) también fuera dividido/barrado en su noción misma? ¿Qué pasa si *puede ser operativo sólo en la medida en que "reprime" su naturaleza radicalmente contingente, en la medida en que sufre un mínimo de "naturalización"*? ¿Qué pasa si la tentación esencialista es irreductible: nunca tratamos con lo Político "a nivel de su noción", con agentes políticos que avalan plenamente su contingencia –y la salida de ese *impasse* mediante nociones como "esencialismo estratégico" está definitivamente condenada al fracaso–?
>
> Mi conclusión consistiría, pues, en poner de relieve que la imposibilidad presente en la noción de antagonismo de Laclau es *doble:* "antagonismo radical" no sólo significa que es imposible representar/articular adecuadamente la *totalidad* de la Sociedad –en un nivel aún más radical, *es también imposible representar/articular adecuadamente este antagonismo/*

negatividad mismo que impide a la Sociedad alcanzar su plena realización ontológica–.[88]

En definitiva, el modo como estos autores logran quebrar esta aporía constitutiva de lo político es reduciendo, subrepticiamente, una (la representación de la plenitud de lo social) u otra (la representación del antagonismo que impide dicha plenitud) imposibilidad a una imposibilidad de orden meramente fáctico. Como veremos, Badiou será quien intentará desplegar este *impasse* conceptual, llevar hasta sus últimas consecuencias lógicas simultáneamente ambos planteos opuestos desarrollados por cada uno de los autores aquí analizados; es decir, sostendrá, al mismo tiempo, la necesidad de establecer un vínculo efectivo con aquella instancia inherente en la que cada orden social dado encuentra su punto de fisura, su *Verdad* (y cuya revelación resultaría así destructiva del mismo, abriendo el espacio a la política), y, a la vez, la naturaleza inherentemente discursiva de *toda* atribución de *Verdad* (y cuya revelación, por lo tanto, volvería imposible la política). De este modo, al radicalizar esta aporía, aunque no habrá de

[88] Slavoj Žižek, "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 109. Žižek se refiere allí a su afirmación anteriormente señalada, relativa al supuesto "cinismo", por parte de los actores, implícito en el concepto de Laclau. Aquél, como vimos, sería sintomático de un problema fundamental en dicho concepto. La pregunta última que el concepto de Laclau plantea es: ¿cómo aceptar que la dislocación del orden existente se trata de un mero postulado, necesario pero imposible al mismo tiempo, y aun así persistir en su consecución?, ¿cómo insistir en una práctica una vez que se nos ha revelado su *Verdad*, que su sinsentido originario, el carácter "mítico" (la naturaleza contingente de sus fundamentos), se nos ha vuelto manifiesto? En definitiva, como el propio Laclau señala, un mito (Dios, la Libertad, la Revolución, la Diferencia) sólo es efectivo en la medida en que se niega como tal. El mito, de hecho, no *es* sino el gesto de negarse como tal. "El mito mismo niega su carácter de tal, ya que al presentarse como orden social necesario establece una relación de continuidad esencial con las reivindicaciones sociales que el mismo, desde su interior, determina como legítimas, y con esto anula toda distancia entre las dislocaciones de la estructura y la superficie mítica que ha de inscribirlas" (Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *op. cit.*, pp. 92-93).

resolverla, logrará al menos desenvolverla, para terminar reencontrando allí, en su misma imposibilidad ontológica, la necesidad, todavía, de la política.

Esto nos devuelve a una pregunta anterior y, en el marco del presente trabajo, aun más fundamental: ¿qué puede significar hablar ya de marxismo en este contexto de pensamiento, esto es, en el marco de un discurso en que todos los postulados originales suyos, que articulan enteramente su *saber* y fundan dicha tradición, se revelan como irremediablemente "míticos"? Y, en todo caso, ¿cuál es su sentido hoy, si es que tiene ya alguno? Quien mejor lo ha captado es, quizá paradójicamente, un autor, en principio, ajeno a esta tradición: Jacques Derrida. El análisis de su obra nos permitirá así abrir discursivamente la crisis del marxismo y comprenderla como clave y registro de aquella otra de la que forma parte y a la que, en definitiva, expresa (de un modo quizá más descarnado que cualquier otra corriente): la crisis (*i. e.*, la simultánea necesidad-imposibilidad) presente de la *política*, una vez desnuda de sus reaseguros metafísicos.

IV. LA *VERDAD* COMO PROMESA (JACQUES DERRIDA Y SUS ESPECTROS)

> A veces las verdades se alojan en los lugares más brutales.
>
> GEORGE STEINER

LUEGO DE LO VISTO podemos responder a la pregunta: ¿qué es el marxismo postestructuralista?, ¿cuál es esa diagonal a partir de la cual se despliega su espacio de reflexión particular? Cabría definirlo como el intento de llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de la inmanencia de las relaciones de poder. Allí radica su contribución y también su dilema. En definitiva, aun cuando todas las filosofías políticas modernas, incluido el marxismo, parten de la base de la contingencia de los fundamentos de todo orden, deben siempre postular, a fin de articularse, alguna instancia trascendente, algún punto de fuga a partir del cual pensar la institución de un orden. Tal respuesta hace surgir así, sin embargo, un segundo interrogante: ¿en qué sentido cabe considerar a los autores mencionados como marxistas? Ésta es, en fin, la pregunta en torno de la cual girará el presente capítulo. No se trata aquí de emitir juicio sobre su presunta ortodoxia,[1] sino, más sencillamente, de entender cuál es el significado de su inscripción dentro de esta tradición de pensamiento.

Indudablemente, toda inscripción dentro de una tradición (y esto vale no sólo para el marxismo) supone ya una desviación de ella,

[1] Al respecto, véase Jacques Derrida, "Marx & Sons", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, Londres, Verso, 1999, pp. 213-269 [trad. esp.: *Demarcaciones fantasmales. En torno a* Espectros de Marx *de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 2002]. En dicho texto, en respuesta a las críticas a su trabajo sobre Marx, Derrida desmonta las pretensiones de autoridad de quienes creen poder dictaminar cuáles son los hijos auténticos de Marx y cuáles son los bastardos.

implica una operación sobre ella. En definitiva, Žižek o Laclau no son ni pueden ser hoy fieles a Marx (así como tampoco Rorty o Rawls pueden ser hoy fieles a Locke y los padres fundadores del liberalismo) cuanto más no sea por el solo hecho de que entre aquéllos y éste media más de un siglo de distancia. De allí que ningún epígono pueda evitar comprometerse en la tarea, siempre conflictiva, de discernir cuál sería la parte aún válida de dicha tradición de aquella otra que habría perdido vigencia. Como señala Derrida,

> Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo. Es preciso* quiere decir *es preciso* filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa –natural o genética–. Se hereda siempre de un secreto –que dice: "Léeme [...]".[2]

Llegamos así al concepto derrideano de performatividad: toda performatividad, para Derrida, supondría la redefinición retrospectiva de aquello a lo que (o con lo que) se intenta identificar.[3] Ésta se liga, a su vez, a su idea de la *iterabilidad* (repetición en la diferencia): la capacidad performativa de un enunciado de sobrepujar su contexto de enunciación implica siempre una desviación de sentido, su per-

[2] Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995.

[3] En este punto, Derrida se aparta de las teorías clásicas de los *speech acts*, o "actos de habla". "Una interpretación que transforma lo que interpreta es una definición del performativo que es tan poco ortodoxa desde el punto de vista de la *speech act theory* como desde el de la undécima de las Tesis sobre Feuerbach ('Los filósofos no han hecho sino *interpretar* el mundo de diferentes formas, lo que importa es *transformarlo*')" (Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 64). Su crítica de la teoría lingüística de Austin aparece originalmente en "Signature Event Context" (1972).

manente desajuste significativo respecto de sí mismo. Este planteo, sin embargo, escamotea todavía la cuestión de fondo, que, en Derrida, en realidad remite a la definición de la propia pregunta sobre qué permanecería vigente del marxismo, antes que a sus posibles respuestas.

En última instancia, lo que aquí se plantea es aquello que ninguna tarea de discernimiento puede alcanzar a resolver: ¿qué significa ser marxista después de la "muerte del marxismo"? La definición como "marxista" implicaría hoy situarse en un lugar inexistente. "No es exagerado decir que el marxismo está históricamente desecho", asegura Badiou; "su mantenimiento conceptual sólo pertenece al orden del discurso".[4] "Mantenerse en el marxismo –sostiene– es ocupar un lugar destruido, y por lo tanto inhabitable".[5] Perdido su referente histórico, el marxismo dejaría de ser un espacio de inscripción (no necesariamente cómodo, pero al menos habitable) y se convertiría en una marca, en el nombre que indica un *problema*. ¿Cuál es ese problema que se designaría hoy con el nombre de "marxismo"?

Según señala Derrida en *Espectros de Marx* (su obra reciente más importante), habitar un espacio que se ha vuelto inhabitable es, esencialmente, un *trabajo* (un "trabajo de duelo", lo llama). Éste ya no es verdaderamente una empresa de discernimiento, sino más bien de in-discernimiento. Como muestra Badiou, intentar discernir el "legado viviente" de Marx, aquello que permanece vigente de él,[6] de aquello de lo que hay que desprenderse o que ha perdido sentido (el

[4] Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 33.

[5] *Ibid.*, p. 37.

[6] "Por supuesto, Marx tenía una teoría política contextual y así, en ciertos contextos, apoyaba la guerra de clases revolucionaria y la insurrección, pero, en otros contextos, defendía una ruta al socialismo más democrática y reformista. De allí que uno pueda encontrar en los propios textos de Marx apoyo para teorías diversas de la construcción del socialismo" (Douglas Kellner, "Obsolescence of Marxism?", en: Bernd Magnus y Stephen Cullenberg (comps.), *Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective*, Nueva York, Routledge, 1995, p. 7).

viejo juego de disociar al "verdadero" Marx de Stalin, de Lenin, de Engels, del marxismo todo,[7] e incluso de Marx mismo –del Marx idealista-hegeliano, el Marx histórico, hijo de su siglo–) no sería más que una forma de hurtarse a la crisis,[8] con lo que, lejos de resolverla, nos convierte en su objeto. "¿Qué quiere decir ser su objeto?", se pregunta Badiou. "Quiere decir defender el marxismo, defender su cuerpo doctrinario contra la destrucción". Este marxismo, plantea, "ya no tiene el coraje del pensamiento"; "es su sobrevida estatal", "políticamente monstruoso y filosóficamente estéril".[9] Según Badiou, ser sujeto (y no puro objeto) de la crisis del marxismo implica "mantenerse en la inmanencia de la crisis", admitir que éste no puede hoy dar sentido al mundo (un mundo que, luego del acontecimiento Berlín 89, carece ya de Sentido) ni a sí mismo. Es asumir el hecho de que habitamos un tiempo que ha perdido su centro, uno en que todo se encuentra *out of joint* (Hamlet). El *trabajo* que convoca ese espacio inhabitable que es hoy el marxismo es, en fin, el de instalarse en su

[7] Tom Rockmore, por ejemplo, señala que "Marx ha sido siempre estudiado a través del marxismo, es decir, de un modo que distorsiona profundamente sus ideas filosóficas. Si desprendemos el 'filtro' marxista, encontramos un pensador diferente, más filosófico y más interesante filosóficamente, el más importante discípulo de Hegel, un miembro pleno del idealismo alemán, que se acercó más que ningún otro a entender la naturaleza del mundo industrial moderno. [...] El marxismo está obsoleto y debe ser abandonado, pero Marx está y seguirá estando vigente mientras persista la sociedad industrial avanzada" (Tom Rockmore, "On Recovering Marx after Marxism", en: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26, núm. 4, 2000, pp. 96-105). Para muchos, en cambio, el aspecto que Rockmore ve aún vivo del pensamiento de Marx es, justamente, lo que lo vuelve obsoleto. Como vimos en capítulos anteriores, precisamente, la persistencia de la sociedad industrial es lo que hoy se encuentra en cuestión. Por otro lado, su hegelianismo suele aparecer como el costado más problemático de su pensamiento. En definitiva, no se trata meramente de discernir, sino de discernir entre diversos modos de hacerlo.

[8] En última instancia, toda empresa de discernimiento, como vimos en el primer capítulo con relación a Anderson y Jameson, no es más que un intento de salvar al marxismo, si no en el plano político (como horizonte histórico-práctico), sí en el plano discursivo (como *saber*).

[9] Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, *op. cit.*, p. 37.

ultravida espectral (opuesta a su sobrevida estatal), invocando un espíritu que, como tal, es inasible (indiscernible).

LA *JUSTICIA* COMO SOBREVIDA ESPECTRAL DEL MARXISMO

Ese *espíritu*, que como tal es indiscernible, ese problema al que hoy designa el marxismo (que lo hace aún resistente a su reducción a mero objeto de debate académico), Derrida lo identifica con la *justicia*.[10] Ésta remite aquí a aquello que desarticula todo ordenamiento social, que "hace agujero" en el espacio reglado de la situación estructural. Indica ese más allá, inasible, que su Ley presupone, pero que escapa a su ámbito, y la niega como tal.[11] Su huella política es la *democracia*, entendida no como una determinada forma de gobierno, sino en su sentido original, esto es, como designando a la "soberanía popular". *Democracia* –como *justicia*– no sería más que el nombre puesto a un problema, el índice de la propia imposibilidad de lo político-jurídico, esa brecha ineliminable que impide la clausura de todo ordenamiento institucional, abriendo el espacio a un *trabajo*, que es el de la *política* propiamente dicha.

Rousseau es el autor moderno que reveló la idea de soberanía popular como indicadora de esa contradicción inherente a todo régimen político postradicional. Como señaló el ginebrino (Balibar es, entre los autores de esta corriente marxista postestructuralista, quien analizó más detenidamente este aspecto en el pensamiento de Rousseau),[12] la ins-

[10] Sobre este concepto, véase Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", en: Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson (comps.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, Routledge, 1992, pp. 3-67.

[11] La justicia se define aquí como aquello a lo que siempre se puede apelar para impugnar un orden jurídico positivo (y, en efecto, siempre se puede argumentar que un fallo, por ejemplo, es legal pero no es justo).

[12] Véase Étienne Balibar , "Citizen Subject", en: Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (comps.), *Who Comes After the Subject?*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991, pp. 33-57; "Subjection and Subjectivation", en: Joan Copjec,

tauración de un "gobierno de todos por todos" (fórmula que define a un gobierno democrático) plantea antes la cuestión política fundamental, que es la del paso del primero al segundo "todos". Ésta remite al momento en que se disuelve el orden jurídico-político y ya nadie posee la capacidad de hablar por otro (de allí que el pacto originario de lo social, que consiste en la propia aceptación a pactar, sólo pueda ser unánime). Trasladada la cuestión a este nivel de los principios institutivos del orden legal (la instancia *política*, por excelencia), del *nomos* originario por el cual se constituye una comunidad política como tal (que, como señaló Aristóteles en su *Retórica*, es el presupuesto de todo debate y, por lo tanto, no puede ser él mismo objeto de debate), se nos revelan las aporías intrínsecas a la idea de la Ley una vez que ésta se ve privada de toda garantía trascendente. Aquéllas se condensan en la noción moderna de *ciudadano*.

La figura del ciudadano moderno hereda, en realidad, la doble naturaleza del monarca medieval, sintetizada en la antífrasis de *Pater et filus Iustitiae*. Esto se resuelve, en el derecho político tradicional, en la figura de los dos cuerpos del rey (uno que muere y otro, su investidura, que no muere).[13] En el caso del ciudadano, esta contradicción se expresa en su doble condición de *subjectum* y *subjectus* (sujeto y objeto) de la Ley. La pregunta que entonces surge es: ¿cómo se puede ser soberano y súbdito a la vez? Este interrogante deriva directamente de la quiebra de la idea de la trascendencia del poder; es lo que ninguna teoría política podrá responder. En definitiva, la doble condición encarnada en la figura del ciudadano abre ese *impasse* que hace manifiesta la radical indecidibilidad de los fundamentos de todo orden legal (su naturaleza en última instancia mítica, según Laclau). En tanto que encarnación de la soberanía, el ciudadano es, en fin, lo que hace agujero en el ámbito reglado de lo político-jurídico (que Rancière,

Supposing the Subject, Londres, Verso, 1994, pp. 1-15; y *Masses, Classes, Ideas. Studies and Philosophy Before and After Marx*, Nueva York y Londres, Routledge, 1994.

[13] Véase Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

para distinguirlo de la *política*, designa con el nombre de *policía*, entendido en sentido etimológico, es decir, como remitiendo a las normas que regulan la vida en una comunidad ya instituida). Su naturaleza perturbadora se expresa, en el ámbito del derecho, en la figura del derecho de insurrección o de resistencia a la opresión.[14]

En efecto, el derecho de insurrección o de resistencia a la opresión, en que el carácter del ciudadano de *subjectum* de la Ley viene a condensarse, es, al mismo tiempo, fundamental y destructivo de todo ordenamiento jurídico-político. En principio, la constitución de un orden tal supone la renuncia al ejercicio de tal derecho (puesto que, de lo contrario, nos encontraríamos aún en el estado de naturaleza). Sólo así puede el ciudadano subsecuentemente ser soberano de sí. Pero una vez que renunció a dicho derecho, deja, obviamente, de ser soberano, con lo que (además de ser contradictorio) todo el orden jurídico, fundado ahora en una soberanía ya inexistente, se vería también privado de su base de legitimidad. En definitiva, la existencia de un orden republicano supone el ejercicio permanente de ese mismo derecho soberano que lo hace al mismo tiempo imposible. El derecho de insurrección (la *democracia*) es la condición de posibilidad-imposibilidad de lo político, su límite último.

La llamada tradición liberal no es más que la historia de los distintos modos de articular esta aporía, rodear este vacío constitutivo de lo político sin poder nunca llenarlo. Su presupuesto implícito (el derecho de insurrección) es también lo indecible dentro de su forma particular de discurso. De allí que en la tradición liberal las paradojas relativas a la soberanía popular se vean obturadas en el nivel de la Ley en tanto que índices que revelan su aporética intrínseca, es decir, como constitutivas de su mismo concepto, para reducirse a cuestiones de lo que en la teoría legal se denomina *adjudicatio* (la aplicabilidad de una norma general a un caso particular), esto es, a aspectos conflictivos que, sin embargo, no cuestionan, sino que presuponen la consisten-

[14] Para un análisis más amplio de este concepto, aplicado al estudio de un caso histórico concreto, véase Elías José Palti, *La invención de una legitimidad, op. cit.*

cia de lo político como espacio reglado, el que no dejaría *más allá* de sí nada que no sean sus lagunas eventuales definidas o definibles según su propia normatividad inmanente. En fin, la historia del liberalismo es la de las simultáneas necesidad e imposibilidad de reducir la *política* a *policía*.

Volviendo ahora a Marx. Si Rousseau y la idea de democracia señalan las aporías de la política, la incompletitud constitutiva de lo político como espacio reglado, Marx y la idea de justicia señalan, para estos autores, las aporías de lo social (los nombres de Rousseau y Marx marcarían, pues, los dos hitos clave en el pensamiento político moderno; juntos designan las dos instancias fundamentales que fisuran el ámbito estructural). El lugar de la figura del *ciudadano* lo ocupa aquí la del *proletario*. Según señala Rancière en *El desacuerdo*, el proletario, como el ciudadano, no indica ningún *sujeto*, no se confunde con ninguno de los actores sociales dados dentro de una determinada situación estructural. Para los marxistas postestructuralistas, "proletario" simplemente alude a aquella instancia que hace agujero en el sistema de las relaciones sociales. Marca la existencia de un sector (espectral) en ese sistema que forma parte constitutiva de su ámbito pero que no se cuenta en él; una parte que no es una parte. El "proletario" del que hablaba Marx, afirman, es al mismo tiempo inmanente y trascendente a ese orden. En condiciones capitalistas clásicas, en tanto que clase obrera, se integra a dicho ámbito estructural. Pero su inclusión incluye también un *exceso* que ya no pertenece a ese ámbito, que es indecible en el lenguaje disponible dentro de él. Como mostró Marx, el tipo de injusticia que sufre el obrero (la extracción de plusvalía) no es articulable según las categorías propias al sistema de producción capitalista: en tanto que fuerza de trabajo, el obrero recibe un salario "justo". Que el obrero sea algo más que fuerza de trabajo constituye la base y, a la vez, aquello que el modo de producción capitalista no puede pensar, aquello cuya revelación resulta destructiva del mismo modo de producción.

En condiciones de producción poscapitalistas, el lugar del proletario –y en esto parecen coincidir, al menos, todos los miembros del

núcleo francés– lo ocupa el trabajador inmigrante (los *sans papiers*). En todo caso, no se trataría ya de la búsqueda de un nuevo *sujeto revolucionario*. El *sujeto* que aquí se menta no es ningún Ser situado más allá de la estructura, no tiene ningún proyecto que le venga asignado a su condición estructural, no lo distingue ninguna capacidad o facultad particular, sino que designa el lugar de un quiebre, lo indiscernible dentro de una situación, un "sitio de acontecimiento", en palabras de Badiou. Se trata, para Rancière, de "un operador de litigio, un nombre para contar los incontados, un modo de subjetivación sobreimpreso a toda realidad de los grupos sociales".[15] El *sujeto*, en fin, funciona aquí como el índice de que simplemente hay un *más allá*, un *exceso* inasimilable, irreductible al ámbito reglado del espacio social, que interrumpe la repetibilidad de la historia (la mera reproducción de las estructuras vigentes).

El marxismo, así redefinido, como indicador de la *justicia*, no se resume ni se reduce ya a ningún conjunto de máximas, principios y saberes, sino que denota un vacío ontológico (al que, en consecuencia, el llamado "capitalismo ilimitado" tampoco habría de colmar). Así como la *democracia* (ese espectro que Rousseau invoca) no es más que la revelación del carácter en última instancia contingente de todo orden político, la *justicia* (ese espectro de Marx que aún hoy, tras la muerte del marxismo, asuela el mundo)[16] no sería más que el nombre por el cual se hace manifiesto el carácter en última instancia contingente de los fundamentos de todo sistema social. Ella señala siempre que "hay un más allá", lo que no necesariamente supone que exista *algo* (un *Ser*, una idea del *Bien*) más allá. Invocar a la *justicia* equivale, en este contexto de pensamiento, a reactivar la escisión originaria ocluida por el orden al que ha fundado (lo que resultaría devastador

[15] Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 109.

[16] Ambos términos se conjugan, para Balibar, en la noción de *egaliberté*, que él encuentra plasmada en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* (véase Étienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas*, *op. cit.*).

de éste: todo orden, como toda práctica, debe necesariamente permanecer ciego a sus propios presupuestos, velar la contingencia de sus fundamentos). Implica, en fin, des-ontologizarlo, arrancarlo de su reducción subsecuente a un Uno (sea éste la Libertad, el Bien, la Revolución), para reencontrar lo que Badiou bautizó como su Dos original ocluido (la disyunción, el permanente desajuste de la realidad respecto de sí misma).

Y ello supone, al mismo tiempo, su propia des-ontologización. Le permite a esta tradición desprenderse de su cuerpo de saberes para reencontrarse con su *espíritu*, aquello que señala sin poder nunca definir sin traicionarlo como tal. Habitar ese espacio inhabitable que es hoy el marxismo es, en palabras de Derrida, la tarea de pensar un mesianismo sin contenido y sin Mesías, un *eskaton* sin *telos*.

> Lo que sigue siendo tan irreductible a toda deconstrucción, lo que permanece tan indeconstructible como la posibilidad misma de la deconstrucción, puede ser cierta experiencia de la promesa emancipatoria; puede ser, incluso, la formalidad de un mesianismo estructural, un mesianismo sin religión, incluso un mesiánico sin mesianismo, una idea de la justicia –que distinguimos siempre del derecho e incluso de los derechos humanos– y una idea de la democracia –que distinguimos de su concepto actual y de sus predicados tal y como hoy en día están determinados–.[17]

La identificación del marxismo con la justicia tiene, pues, un efecto paradójico. Porque le impone a aquél, a fin de reencontrarse con ella como su espíritu, como su *Verdad*, destruir todo su *saber*, tiene que in-discernir al marxismo: la justicia, así entendida, no es nada definido ni definible.

> Este no-saber no es ninguna laguna. Ningún progreso del conocimiento podría saturar una apertura que no debe tener nada que ver con el saber. Ni, por tanto, con la ignorancia. Esta apertura debe preservar esta heterogeneidad como la única oportunidad de un porvenir afirmado o, más

[17] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 73.

> bien, re-afirmado [...]. Debemos distinguir aquí entre la escatología y la teleología, incluso si la apuesta por semejante diferencia corre constantemente el riesgo de borrarse en la más frágil o más ligera inconsistencia –y, en cierro modo, siempre y necesariamente estará privada de garantías contra este riesgo–. ¿Acaso no hay una extremidad mesiánica, un *eskhaton*, cuyo último acontecimiento (ruptura inmediata, interrupción inaudita, intempestividad de la sorpresa infinita, heterogeneidad sin cumplimiento) puede exceder, en cada instante, el plazo final de una *fisis*, como el trabajo, la producción y el *telos* de toda historia?[18]

Es esta paradoja lo que permitiría y obligaría a estos marxistas postestructuralistas tornarse "sujetos" de su crisis, según exige hoy Badiou. Este mesianismo sin contenido, esa *hospitalidad* infinita,[19] la apertura radical hacia lo abismal, inconcebible (situado más allá de todo conocimiento), que es la justicia, en tanto que presencia espectral, indefinida e indefinible, es, para Derrida, "una marca imborrable –que ni se puede ni se debe borrar– de la herencia de Marx", su *Verdad*, situada más allá de todo *saber*, que regresa, y nos acosa, aún –y más aún, sólo aún– luego de su muerte. Lo contrario, pretender reducir esa *Verdad* a un cuerpo de doctrina, supondría eliminar "la acontecibilidad del acontecimiento, la singularidad y la alteridad del otro", con lo que la justicia "corre el riesgo de reducirse de nuevo a reglas, normas o representaciones jurídico-morales, en un inevitable horizonte totalizador"[20]

Asir su espíritu, rearticular sus verdades presupuestas en algún otro saber (el que, a fin de constituirse como tal, debería a su vez permanecer ciego a sus propios presupuestos), implicaría poner fin a la cri-

[18] *Ibid.*, p 50.

[19] Jacques Derrida, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000 y *Adios a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1998. Véanse también Mustafa Dikeç, "Pera Peras Potos. Longings for Spaces of Hospitality", en: *Theory, Culture & Society*, núm. 19, 2002, pp. 227-247 y A. Gotman, "La Question de l'hospitalité aujourd'hui", en: *Communications*, núm. 65, 1997, pp. 5-19.

[20] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 42.

sis y, en última instancia, al propio marxismo, para aferrarse a alguna otra Verdad. Y esto es, precisamente, lo que hoy se habría vuelto inviable ("ya no hay islas afortunadas", le confiaba el adivino a Zarathustra).[21] La imposibilidad de un mero regreso a la época de ingenuidad que empuja a escapar del marxismo es también, pues, lo que impide hacerlo. Es precisamente este *impasse*, que nace de la simultánea necesidad-imposibilidad de escapar del marxismo, el que define su espacio inhabitable, lo que, para estos autores, le da a esta crisis el carácter de una crisis terminal: el hecho de que dicho espacio no sea habitable pero tampoco transitable, traspasable.

Esto condena al marxismo a vivir una ultravida espectral. Porque reencontrarse con su espíritu (*Geist*) será también confrontarse con su espectro (*Gespenst*). Esa *Verdad* a la que el marxismo sirve de índice no podría *hoy* invocarse sin, al mismo tiempo, convocar su propia *Verdad;* sin movilizar, en ese mismo acto, su propio sinsentido inherente. Es esto, en última instancia, lo que instituye al marxismo como un espacio al mismo tiempo inhabitable e intraspasable. Implica que *no podemos seguir siendo marxistas* porque no podemos ya olvidar la *Verdad* del propio marxismo, una vez que ésta se nos ha revelado (una vez expuesto el carácter mítico de sus fundamentos) aun cuando *tampoco podemos dejar de ser marxistas,* porque para ello deberíamos poder olvidar aquella otra Verdad de la que el marxismo sirve de índice (y que se condensa en la noción de justicia). Aunque sabemos que no existe, que no tiene entidad, que es sólo un espectro, como tal, no deja de acosarnos, no podemos hurtarnos a su mirada fantasmal, aun cuando nosotros mismos no logremos verla, ni podamos siquiera saber con certeza de su existencia. Sólo podemos, debemos, no nos es posible evitar, *dar testimonio de ella.*

> *Somos* herederos, eso no quiere decir que *tengamos* o que *recibamos* esto o aquello, que tal herencia nos enriquezca un día con esto o con aquello,

[21] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra,* Buenos Aires, Hyspamérica, 1982, p. 289.

> sino que el *ser* de lo que somos *es*, ante todo, herencia, lo queramos y lo sepamos o no. Y que, Hölderlin lo dice muy bien, no podemos sino *testimoniarlo*. Testimoniar sería testimoniar lo que *somos* en tanto que *heredamos* de ello.[22]

El punto es que eso que heredamos, aquello de lo que tenemos que dar testimonio, que es al mismo tiempo lo que nos permite hacerlo, ese *trabajo* que se nos impone, lo heredamos seamos o no marxistas. La necesidad-imposibilidad hoy del marxismo es, en definitiva, la necesidad-imposibilidad de la *política* toda en una era posmetafísica. Privados ya de una ontología (*ontology*) política que dé sentido al mundo y a nuestro propio accionar, se abre entonces el terreno a la fantología (*hauntology*):[23] el discurso sobre el fin, sobre después del fin ("¿cómo llegar tarde al fin?", se pregunta una y otra vez Derrida), de la espera ya sin *algo* que esperar.

LA *HAUNTOLOGY* Y LA ULTRAVIDA ESPECTRAL DEL MARXISMO

La *hauntology* derrideana gira en torno de dos cuestiones. En primer lugar, cuál es la naturaleza de esa encarnación paradójica, "difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro"; esa "cosa" suspendida entre el ser y el no ser, "que no se sabe si precisamente *es*, si existe", si "corresponde a alguna esencia". No se trataría de mera ignorancia, "ese no-objeto, ese presente no-presente, ese ser-ahí de un ausente o de un desaparecido no depende ya del saber".[24] La *hauntology* analiza, pues, primeramente, el *proceso espectrogénico* por el cual las ideas, desprendidas ya de su sustrato, cobran forma, *aparecen*. La segunda cuestión deriva de la anterior: cuál es el sentido de una historia luego del Senti-

[22] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 68.

[23] Derrida juega aquí con la homofonía de los términos en inglés, la cual se pierde en español. El verbo *haunt*, por otro lado, no tiene una traducción unívoca. En su uso más corriente, refiere específicamente al tipo de acoso producido por fantasmas.

[24] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 20.

do, ese tiempo paradójico, *out of joint*, acosado (*haunted*) por el espectro de esa figura del pasado, que está, sin embargo, siempre-por-venir, que regresa sin regresar verdaderamente. Ésta es la diferencia, precisamente, entre espíritu (*Geist*) y espectro (*Gespenst*): "El espectro no sólo es la aparición carnal del espíritu, su cuerpo fenoménico, su vida decaída y culpable, sino que también es la impaciente y nostálgica espera de una redención, a saber, asimismo, de un espíritu".[25]

La primera de las cuestiones –los modos de figuración del espectro– Derrida la rastrea en dos textos de Marx. El primero es el capítulo uno de *El capital*, donde discute el fetichismo de la mercancía (el hecho de que el objeto producido se revele contra su productor, cobrando así, de alguna forma, vida propia e imponiéndole su imperio a su mismo creador).

> La contradicción capital no se debe sólo a la increíble conjunción de lo sensible y de lo suprasensible en la misma Cosa: es la de la *autonomía automática*, de la libertad mecánica, de la vida técnica. Igual que todas las demás cosas, desde el instante en que entra en la escena de un mercado, la mesa semeja una prótesis de sí misma. Autonomía y automatismo, autonomía *pero* automatismo de esa mesa de madera que se da espontáneamente su movimiento, ciertamente, y de ese modo parece animarse, animalizarse, espiritualizarse, *espiritizarse* pero, al mismo tiempo, sigue siendo un cuerpo artefactual, una especie de autómata, una figurante, una muñeca mecánica y rígida [...]. Él autómata remeda al ser vivo. La Cosa no está ni muerta ni viva, está muerta y viva a la vez. Sobrevive. Astuta, inventiva y maquinal a la vez, ingeniosa e imprevisible, esa máquina de guerra es una máquina teatral, una *mekhanē*.[26]

De este modo, este espectro que es la mercancía convierte, a su vez, en tal a su productor, lo espectraliza. Desde que éste no puede ya ver su imagen reflejada en lo que ha producido, se vuelve él mismo un fantasma, un autómata, pasa a vivir una vida espectral.

[25] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 154.
[26] *Ibid.*, pp. 172-173.

La otra figura del espectro (los fantasmas son siempre múltiples, tan informes como incontables), Derrida la encuentra en *La ideología alemana*. Como muestra allí Marx, la crítica, en su persecución de los espectros, los espíritus desencarnados de las mitologías religiosas, reproduce su mecanismo ideológico, replica el mismo proceso espectrogénico: la autonomización de la idealidad espiritual. El blanco es aquí el neoevangelista "San Max" (Stirner).[27] Tras su cacería (*hunt*) desesperada, acometida a través de toda la historia, a la que denuncia como sólo una historia de fantasmagorías, Stirner encuentra, des-cubre, su secreto último, su Verdad: el *hombre*. Y de este modo crea un nuevo fetiche, una corporización paradójica de aquello que no tiene cuerpo, que no es representable, pero que *aparece* (etéreo, insustancial).

> Ambos quieren acabar con el (re)aparecido, ambos esperan lograrlo. Ambos apuntan a una cierta repropiación de la vida en un cuerpo propio. Esa esperanza es al menos lo que pone en movimiento la inyunción prescriptiva o la promesa de su discurso. Quizá sea, incluso, lo que otorga su primer contenido determinante a la formalidad mesiánica de su llamada. Pero, mientras que Stirner parece confiar dicha reapropiación a una simple conversión del yo que *asume dentro de sí* (que no *es* en verdad más que ese movimiento de reunión interiorizante) y reanima auténticamente, en cierto modo, a los fantasmas objetivados, a los fantasmas en libertad, Marx, por su parte, denuncia ese cuerpo egológico: ¡He ahí, exclama, al fantasma de todos los fantasmas![28]

No basta, concluye Marx, con destruir como por encanto, en un instante, la "corporalidad" de los fantasmas a fin de reincorporarlos vivos. Tal reducción *de* lo fantasmal se convierte, para él, en una reducción *a* lo fantasmal. Y ello también en un doble sentido. Este mecanismo espectrogénico, que crea una entidad ficticia, fantasmagórica

[27] Derrida se refiere aquí a la parte III de *La ideología alemana* de Marx y Engels, titulada "San Max", en alusión a Max Stirner.

[28] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 147.

(el *Hombre*), tiene, como la mercancía, el mismo efecto de reversión espectralizante sobre sus propios productores.

> El archi-espectro, aquel por el que ello comienza y manda, el fantasma capita (*das Hauptgespenst*), es, en primer lugar, el Hombre mismo con H mayúscula (*Das Hauptgespenst ist natürlich "der Mensch" selbest*). Pero si, dentro de esa lógica, los hombres no existen más que como los representantes (*Repräsentanten*) de una generalidad abstracta, de una esencia, de un concepto o de un espíritu, de una sacralidad o de una alteridad ajena (*Fremden*), entonces, no están presentes unos más que de una forma fantasmática, como espectros (*nur als gespenstige, Gespenter für einander worhanden sind).*[29]

En uno y otro caso encontramos la misma lógica especular del proceso espectrogénico: al crear sus espectros, los hombres se vuelven ellos mismos espectros, extraños, invisibles ante sí mismos, condenados a vivir una sobrevida que, en su afán de Sentido, pierde todo sentido. Así, para Marx, a diferencia de Stirner, son dos los espectros; donde Stirner ve la encarnación de la vida auténtica (el Hombre), Marx ve más muerte. Este *ego* estaría "habitado e invadido por *su propio espectro*".[30] La pregunta que aquí surge, para Derrida, es: ¿por qué esa caza de fantasmas?, ¿cuál es la razón de la ironía y la furia de Marx contra Stirner? Su "tesis", dice Derrida, es que "Marx se da miedo, y *él mismo* se ensaña con alguien que no está lejos de parecerse a él hasta el punto de confundirse con él [...], alguien que, lo mismo que él, parece obsesionado por los fantasmas".[31] Si Marx ensaya todos los exorcismos, con tesón y con júbilo, es porque él tampoco soporta a los fantasmas, porque participa, al igual que Stirner, de la misma tradición platónica que confunde lo espectral con lo fantasmagórico, la esencialidad inesencial con un ídolo. "Marx sigue queriendo fundamentar su crítica o su exorcismo del simulacro espectral en una ontología".[32] Y de este modo reproduce el meca-

[29] Jacques Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 156.
[30] *Ibid.*, p. 150.
[31] *Ibid.*, p. 157.
[32] *Ibid.*, p. 190.

nismo ideológico característico, que consiste en "autonomizar una representación (*Vorstellung*) y en olvidar tanto su génesis como su fundamento real (*reale Grundlage*)".[33] Y esto nos lleva al segundo de los motivos en torno del cual se articula la *hauntology*.

Esa "espera sin horizonte de expectativa", ese "mesianismo sin contenido ni Mesías" –mesianismo cuasi-trascendental, *eskaton* sin *telos*– que se articula a partir de la *justicia*, en tanto que horizonte intrascendible, que no puede deconstruirse porque constituye la premisa de toda deconstrucción, es la pura formalidad del tiempo, un devenir espectral, el fantasma de un pasado que está siempre-por-venir, porque no puede nunca llegar, porque no es nada.

> No puede estar siempre presente, solamente *puede ser, si la hay*, no puede ser más que posible, debe incluso permanecer en el *puede ser* para seguir siendo exigencia. De no ser así, volvería a convertirse en presencia, es decir, en sustancia, existencia, esencia, *permanencia*, de ninguna manera en la exigencia a la urgencia.[34]

Pretender realizar la justicia lleva, por el contrario, a reducirla a la ley, a lo dado, a lo previsible, vaciando así al marxismo (en tanto que su índice) de su sentido revulsivo, es decir, convirtiéndolo en un mero objeto de análisis académico, neutralizándolo, *despolitizándolo*, en fin, destruyéndolo como *Verdad* para devolverlo como mero *saber*.[35] Porque sólo en tanto que espectro, en tanto que figura de un pasado siempre-por-venir (irrealizada e irrealizable), es que éste nos acosa, se nos hace verdaderamente *presente* como tal, como lo que no puede verse ni concebirse a partir de lo dado, es decir, como *justicia*.

> Hay que recordar constantemente que lo imposible ("dejar a los muertos enterrar a sus muertos"), desgraciadamente, sigue siendo posible [...]. Hay que recordar constantemente que, precisamente, a partir de la terrible

[33] *Ibid.*, p. 191.
[34] *Ibid.*, p. 46.
[35] *Ibid.*, p. 44.

posibilidad de ese imposible la justicia es deseable: *a través* pero, por lo tanto, *más allá* del derecho.[36]

Esto supone, sin embargo, una inversión –inadvertida, soterrada– de la lógica especular del proceso espectrogénico. A diferencia del mecanismo analizado por Marx, en que la creación de entidades espectrales (la mercancía, el Hombre) vuelve espectros a sus propios productores, la generación de ese espectro que es la justicia es, por el contrario, lo que nos impide convertirnos en tales: debemos crear entidades ficticias, inasibles, fantasmales, para no volvernos meros autómatas, *mekhanē*, en fin, para ser sujetos. Sin embargo, como señala Werner Hamacher, si pudiésemos ser verdaderamente sujetos, "toda acción política amenaza(ría) con convertirse en una farsa automática en un teatro espectropolítico".[37] El sujeto, pues, es posible sólo como sujeto espectral. Ese mismo espectro que le permite constituirse en sujeto, le impide también hacerlo; el mecanismo de su subjetivación es también el de su espectralización. Por detrás de esta aporía asoma así otro espectro, que es el verdadero espectro de Derrida: ¿qué pasa si llegamos tarde al final? Surge la sospecha de que no seamos, en verdad, más que fantasmas condenados a una sobrevida en la que ya no hay nada que esperar, meros instrumentos para la sola autorreproducción de un mecanismo objetivo, impersonal. No podemos, dice Derrida, deconstruir la justicia. La verdadera pregunta, sin embargo, es: ¿podemos, no obstante, no hacerlo?

La promesa de Marx y los espectros de Derrida

Si la justicia es indeconstruible, es simplemente porque, para Derrida, no es esencia, sustancia, sino espectro. La forma en que se nos hace presente es a través de la *promesa*, en tanto que performatividad.

[36] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 196.

[37] Werner Hamacher, "Lingua Amissa: The Messianism of Commmodity-Language and Derrida *Specters of Marx*", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 185.

Lo que resuena también en "Los tres discursos de Marx" es la *llamada* o la inyunción política, el compromiso o la promesa (el juramento, si se quiere: "¡jurad!", *swear!*), esa performatividad originaria que no se pliega a convenciones preexistentes, como lo hacen todos los performativos analizados por los teóricos de los *speech acts*, pero cuya fuerza de *ruptura* produce la institución o constitución, la ley misma, es decir, también el sentido que parece, que debería, que parece deber garantizarlo en reciprocidad. *Violencia* de la ley antes de la ley y antes del sentido, violencia que irrumpe el tiempo, lo desarticula, lo desencaja, lo desplaza fuera de su alojamiento natural: *out of joint*. Es ahí donde la *différance*, aun cuando permanece irreductible, irreductiblemente requerida por el espaciamiento de toda promesa y por el por-venir que viene a abrirla, no significa solamente, como se ha creído demasiado a menudo y tan ingenuamente, diferimiento, retraso, demora, *posposición*. En la incoercible *différance* se desenlaza el aquí-ahora. Sin retraso, sin demora pero sin presencia, es el precipitarse de una singularidad absoluta.[38]

La promesa es la estructura básica de toda experiencia.[39] La promesa, como tal, está siempre presente, como promesa prometida (*la promis de la promesse*) ("anunciarse, ¿no es ya un modo de estar allí?") y como promesa realizada, en acto (juramento, con-jura). Ese acto es el acto de apertura a lo infinito, hospitalidad sin reservas. En este sentido, es siempre efectiva; aunque nunca se realice, y precisamente por ello, produce efectos.

Semejante hospitalidad sin reserva, aunque es condición del acontecimiento y, por lo tanto, de la historia (nadie ni nada llegaría de otra manera, hipótesis que no puede nunca excluirse, por supuesto), sería fácil, demasiado fácil, mostrar que es lo imposible mismo, y que dicha *condición de posibilidad* del acontecimiento es también su *condición de imposi-*

[38] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 44.

[39] Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre: ou, la prosthèse d'origine*, París, Galilée, 1996. Véanse también Lawrence Burns, "Derrida and the Promise of Community", en: *Philosphy and Social Criticism*, núm. 27.6, 2001, pp. 43-53, y Ernesto Laclau, "The Time is Out of Joint", en: *Diacritics*, vol. 25, núm. 2, 1995, pp. 86-97.

> *bilidad*, como ese extraño concepto del mesianismo sin contenido, de lo mesiánico sin mesianismo, que nos guía aquí como a ciegos. Pero sería igualmente fácil mostrar que, sin esta experiencia de lo imposible, más valdría renunciar tanto a la justicia como al acontecimiento.[40]

Encontramos aquí el verdadero espectro que Marx no puede soportar, pero que tampoco Derrida puede, y que, como veremos, lo llevará a convertir –subrepticiamente– la imposibilidad de la justicia en mera no-posibilidad (lo que nos devuelve a un planteo análogo al de Moreno, según vimos en el segundo capítulo), y no imposibilidad inherente, constitutiva. Aun así, es cierto que no es éste el horizonte en que se inscribe el discurso de Derrida, la *hauntology* (el discurso sobre el fin, sobre después del fin), incluso cuando él mismo no pueda conducirla hasta sus últimas consecuencias lógicas. Ambos aspectos se observan más claramente en la respuesta que ofrece a sus críticos.

Distintos autores (postulados "hijos legítimos" de Marx) acusan a Derrida (su "hermano bastardo") de desmaterializar a Marx y así crear una entidad ficticia, espectral, irreconocible.[41] Como señala Pierre Macherey, "la empresa de deconstrucción, que traza a Marx junto con sus fantasmas, tiene éxito perfecto sólo a condición de filtrar su herencia al punto de retener de *El capital* sólo el capítulo I de la parte I: Marx, sin clases sociales, sin explotación, sin plusvalía, corre el riesgo, de hecho, de no ser nada más que su propio fantasma".[42] En esta misma línea, Terry Eagleton señala:

[40] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, pp. 79-80.

[41] La respuesta de Derrida a sus críticos, titulada "Marx & Sons", retoma el tema de una obra de teatro de Jean-Pierre Vincent presentada en 1997, basada justamente en *Espectros de Marx* y que tiene como uno de sus motivos centrales al hijo ilegítimo francés de Marx. El coloquio a que dicha obra dio lugar se encuentra recopilado en Jacques Derrida, Marc Guillaume y Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, París, Descartes & Cie., 1997.

[42] Pierre Macherey, "Marx Dematerialized or the Spirit of Derrida", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations*, *op. cit.*, p. 24.

> Si Derrida piensa, según parece, que podría haber efectivamente socialismo sin organización, aparatos y doctrinas y programas razonablemente bien formulados, entonces es meramente la víctima de una fantasía académica que se confunde con un antiestalinismo ilustrado [...]. Sin organización, sin ontología, sin método, sin aparatos. Ésta es la última fantasía postestructuralista: una oposición sin nada tan desagradablemente sistémico o monótonamente "ortodoxo" como una oposición, un disenso más allá de todo discurso formulable, una promesa que se traiciona a sí misma en el acto de su cumplimiento, una apertura excitada perpetua al Mesías que no tiene nada mejor, para no desanimarnos, que no hacer nada tan determinado como venir.[43]

En definitiva, Derrida, dice Eagleton, confunde el marxismo con el stalinismo (de allí que identifique la desaparición de éste con la muerte de aquél). De lo contrario, no tendría motivos para estar de duelo ("¿por qué no celebrar más bien el fin del "socialismo realmente existente?", se pregunta Aijaz Ahmad). Al confundir a ambos, la desontologización del marxismo se convierte así en llana despolitización.

Derrida, por el contrario, insiste en que su *hauntology* supone, precisamente, una forma de repolitización del marxismo, una protesta contra su reducción a un mero objeto de análisis académico.

> Lo qué vendría luego de la deconstrucción de la "ontología" marxista es, en mi perspectiva, lo opuesto a una despolitización, o a una disolución de su efectividad política. Más bien, según lo veo, el punto en reexaminar radicalmente las premisas que subyacen a la relación entre "Marx", la teoría, la ciencia y la filosofía consiste en proveer los comienzos de una explicación a su *desastroso fracaso histórico* tanto en el plano teórico como político, así como efectuar un tipo diferente de *repolitización* de cierta herencia de Marx.[44]

Lo que su "deconstrucción del marxismo" persigue, dice, es simplemente "cuestionar algunos estereotipos", como las nociones de clase,

[43] Terry Eagleton, "Marxism without Marxism", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations, op. cit.*, pp. 86-87.

[44] Jacques Derrida, "Marx & Sons", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 221.

partidos, etc.[45] Con esta afirmación, sin embargo, Derrida trivializa su propia empresa crítica (como dice Eagleton, así formulada, "únicamente un agente pago del Khmer Rouge podría encontrarla medianamente escandalosa").[46] No es éste, en verdad, el sentido de su obra; definitivamente, al mero cuestionamiento de tales "estereotipos" no podría llamarse una "deconstrucción" de la ontología marxista. De hecho, Derrida tampoco puede seguir esta línea "débil" de razonamiento hasta el final sin demoler todo su argumento. Si la "deconstrucción" del marxismo se limitara a discernir el legado válido de Marx de aquello de lo que habría hoy que desprenderse, todo su discurso se volvería autocontradictorio. Aun cuando disintiera completamente en cuanto a sus contenidos, desde el momento en que pretendiera erigirse en comisario ideológico, gendarme de la pureza del "auténtico" marxismo, estaría, en los hechos, dándole la razón a Eagleton, es decir, mostraría hasta qué punto todo intento de politización no puede eludir una operación "tan desagradablemente sistémica" como la de pretender distinguir los "hijos legítimos" de Marx de los "bastardos".

En el mismo intento de rescatar lo "mejor" de la tradición marxista, Derrida estaría recayendo en lo "peor" de ella, en aquello precisamente que quería evitar. En definitiva, si hay algo que discernir del marxismo, precisamente son los intentos de discernimiento. Y esto nos conduce al planteo de Ahmad respecto de por qué no celebrar la destrucción del "socialismo realmente existente". La respuesta de Ahmad es que, para Derrida, la "muerte del marxismo", lejos de permitirle a éste reencontrarse con su espíritu, condujo a un resultado paradójico, opuesto al esperado: el triunfo del neoliberalismo. Tal respuesta, sin embargo, remite a una condición meramente empírica, que bien podría modificarse o discutirse. Hay, sin embargo, otra respuesta implícita en Derrida, mucho más crucial, aunque él nunca alcanza a formular.

[45] Jacques Derrida, "Marx & Sons", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 246.

[46] Terry Eagleton, "Marxism without Marxism", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 84.

Si no hay nada que celebrar, para Derrida, es porque el fin del marxismo, que le permite a éste encontrarse con su espíritu, lo lleva también a confrontarse con sus fantasmas. En definitiva, lo que dichas críticas revelan es que no se puede recobrar la promesa marxista (la justicia), sin convocar, al mismo tiempo, sin reactivar, en ese mismo acto, todo lo definitivamente reprobable del marxismo, y que ha muerto con él (los impulsos autoritarios inherentes a todo intento de hacer real su promesa, de ontologizar la justicia). Contra lo que el propio Derrida afirma en la respuesta a sus críticos, el deconstruccionismo no es la tarea de discernir el legado válido del marxismo de aquello de lo que hay que desprenderse, "desprenderse de los estereotipos", distinguir a Marx de Stalin, de Lenin, de los marxistas todos, de Engels y, finalmente, de Marx mismo (el Marx que "es todavía metafísico"), sino, precisamente, de in-discernirlos.[47] Porque sólo ahora, cuando podemos finalmente recobrar su espíritu, sin embargo, no podemos ya hacerlo sin que se nos venga también, junto con él, el espectro de su rostro más execrable y amenazador (justamente, porque es espectral, una amenaza del pasado que siempre regresa, que está siempre-por-venir).

En efecto, todo intento de *repolitización* del marxismo supone inevitablemente su *reontologización*, lo que con motivo del posde-

[47] Derrida estaría cayendo aquí en el mismo tipo de operación que le cuestiona a Fukuyama, es decir, hace respecto del marxismo lo que éste respecto del capitalismo, a saber, recluir sus aspectos más perversos a un plano meramente empírico (con lo que convierte al *espectro* en un vulgar *ideal*). Para Fukuyama, dice, "todos esos cataclismos (terror, opresión, represión, exterminación, genocidio, etc.), esos 'acontecimientos' o esos 'hechos' pertenecerían a la *empiricidad*, al 'flujo empírico de los acontecimientos de esta segunda mitad del siglo'; resultarían fenómenos 'empíricos' acreditados por 'testimonios empíricos'. Su acumulación no desmentiría en absoluto la orientación *ideal* de la mayor parte de la humanidad hacia la democracia liberal. Como *tal*, como *telos* de un progreso, dicha orientación tendría la forma de una finalidad ideal. Todo lo que parece contradecirla procedería de la empiricidad histórica, por masiva y catastrófica y mundial y múltiple y recurrente que ésta sea" (Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 71).

construccionismo de Negri llama la "banalidad del pensamiento afirmativo".[48]

> Al hacerlo [Negri], cede a lo que pienso que es el aspecto más problemático de Marx, a saber, el deseo irrestricto, clásico, tradicional (me animaría a decir "¿platónico?"), de conjurar todos y cada uno de los espectros para recobrar la *realidad plena, concreta*, de un proceso de génesis escondido *detrás de la máscara del espectro*. Permítaseme recordar que cuando Negri, en la primera parte de su ensayo (en suma, la parte dedicada al comentario) habla de "génesis real" y "enmascaramiento", reproduce (sin, es verdad, adoptarlo) precisamente el gesto de Marx que considero aún metafísico, *porque es ontológico*.[49]

Como Marx en Stirner, Derrida encuentra en Negri, en última instancia, a alguien demasiado parecido a sí mismo a quien volver objeto de su furia, y así intentar ahuyentar sus propios fantasmas (de hecho, la "Nueva Internacional" que propone Derrida, que "pertenece sólo al anonimato",[50] no es otra que aquella de la que Negri se ha convertido en uno de sus principales ideólogos –el movimiento antiglobalización, el llamado "consenso de Seattle"–).

[48] Jacques Derrida, "Marx & Sons", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 259.

[49] *Ibid.*, p. 258.

[50] Jacques Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, p. 104. La Nueva Internacional, dice, "es un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional", y cuyo objetivo consiste en "la crítica (teórica y práctica) del estado de derecho internacional, los conceptos de Estado y nación, etc." (*ibid.*, p. 100). Según señala Critchley, "un lazo extraño, pues: sin referencia a las figuras de la comunidad, la clase, el partido, la nación o de cualquier otro medio de identificación colectiva o hegemonización". La pregunta que dicho concepto plantea es: "*¿cómo habrá de ser hegemonizada la Nueva Internacional?* ¿Qué formas y medios habrá de emplear? ¿Alrededor de qué figuras debería agitar? ¿A quiénes habrá de incluir? ¿A quiénes habrá de oponerse? *¿Habrá* de oponerse? *¿Habrá* de excluir?" (Simon Critchley, *Ethics, Politics, Subjectivity*, Nueva York y Londres, Verso, 1999, pp. 165-166). Al respecto, véanse también Richard

Es justamente esta imposibilidad de discernir (la futilidad, señalada por Eagleton, de pretender desprender completamente el espíritu de su cuerpo) lo que hace de esta crisis del marxismo una crisis terminal, en fin, lo que hace de su duelo un *trabajo* (un trabajo de in-discernimiento),,y no una celebración. Y también lo que le permite a Derrida instalarse en su centro, situarse en la inmanencia de la crisis. La referencia a un estudio de Hamacher nos permitirá aclarar esto, descubrir ese núcleo aporético en torno del cual gira todo su discurso, y en función del cual éste toma su sentido (y también lo disloca).

Como vimos, la necesidad-imposibilidad de la justicia se resuelve, en Derrida, en la performatividad de la promesa. Hamacher despliega esta lógica autorreferencial que hace necesaria e imposible a la vez la promesa, en tanto que acto realizado, y no sólo como promesa prometida. Para ello apela a un juego de palabras por el cual va desgajando los distintos planos superpuestos en la promesa derrideana. La promesa conecta, para Derrida, dos extremos, re-presenta lo ausente (ya muerto) y, al mismo tiempo, presentiza aquello que está siempre-por-venir (sin que nunca llegue verdaderamente), lo imposible, abriendo así el presente a lo inconmensurable, al acontecimiento. Para Hamacher se trata, pues, de una *biperformatividad*, una performatividad orientada simultáneamente hacia atrás y hacia delante. El punto es que la promesa promete lo que no puede nunca traer o prometer sin destruirse como tal (la realización de la justicia, algo imposible por definición). Encontramos aquí la primera aporía. Ésta quiebra toda ontología y abre el espacio estructural a la temporalidad, a la historicidad; nos conduce al terreno de la *hauntology*, ese espacio inhabitable pero que, sin embargo, justamente por ello, por ser la justicia

Beardsworth, *Derrida and the Political*, Nueva York, Routledge, 1996, y François Debrix, "Specters of Postmodernism: Derrida's Marx, the New International and the Return of Situationism", en: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, núm. 1, 1999, pp. 1-21.

irrealizable, resulta intraspasable.[51] La imposibilidad de la *promesa prometida* es, a su vez, la condición de posibilidad de la *promesa acción* (si ésta se realizase, se destruiría como promesa, como apertura a lo imposible, a la *Verdad*, para convertirse en *saber*). No obstante, por debajo de esta primera aporía asoma otra, que remite ya no al contenido de la promesa, sino a la promesa en sí, como acto.

Todo intento de realización de la promesa, señala Hamacher, es también, a la vez, una traición a ésta. La *biperformatividad*, dice, es, al mismo tiempo, una *perverformatividad*. La promesa mesiánica, pues, "se vuelve en su contra y en cada uno de sus trazos tiende a borrarse a sí misma; y ello no por una razón contingente o empírica que pueda ser evitada o eliminada, sino por una razón estructural a la que ninguna promesa individual puede escapar, en particular, la promesa de singularidad".[52] Hamacher mismo liga este autoborramiento, la simultánea traición-realización de la promesa, a la posibilidad de su no-realización. Según señala, "el no-arribo pertenece a la estructura misma de la promesa elemental: en la medida en que es una promesa, debe estar abierta a algo que se niega al conocimiento, a la evidencia, a la calculabilidad de un programa, y así siempre y en cada caso puede no arribar".[53] Sin embargo, la *perverformatividad* de la promesa supone algo más: no sólo que ésta pueda no arribar (la posibilidad de su no-realización), no sólo in-

[51] "Si este mundo ha de existir, será un mundo bajo las condiciones de la promesa, de su añoranza y de su hacerla posible; será, por lo tanto, un mundo aporético cuya idea yace en el conflicto infinito con toda realización singular y en conflicto con su siempre posible anulación. El conflicto es tan inevitable como la promesa de la que surge. Aquello que no puede conclusivamente evitarse, pero, ciertamente, a lo que puede uno oponerse –*debe* oponerse– es la posibilidad contenida en la tendencia de la promesa de no ser una promesa sino, en cambio, un programa totalitario, una prescripción inmutable, un plan, o, simplemente, no serlo en absoluto. A lo que debe uno oponerse es a la organización del futuro" (Werner Hamacher, "Lingua Amissa", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 209).

[52] *Ibid.*, p. 196.

[53] *Ibid.*, p. 202.

cluso que ésta *deba* no cumplirse (su imposible realización), que es, justamente, lo que abre el espacio al juego de la performatividad (*Spielraum*), de la realización-traición (la *perverformatividad)* por la cual la promesa se vuelve efectiva como acto. Lo que señala Hamacher supone que no se puede siquiera *intentar* realizar la promesa nunca; no puede *darse un solo paso* hacia su realización sin traicionarla, sin traer consigo, sin movilizar también *ipso facto* todo aquello que la niega, que la destruye como tal (como bien señalaba Eagleton: "sin organización, aparatos, doctrinas y programas razonablemente bien formulados", sin aquello "tan desagradablemente sistémico o monótonamente 'ortodoxo' como una oposición, un disenso", no se puede nunca pretender efectivizarla), sin remover todo aquello que debe permanecer enterrado; en fin, sin volverse una "ontología revolucionaria"[54] ("¿qué pasa –se pregunta Derrida– si el don estuviera siempre envenenado?").[55]

En suma, Derrida no puede aceptar la ontologización de la justicia, *repolitizar* a Marx, sin destruir todo su argumento, pero tampoco puede evitar hacerlo sin también destruirlo. Encontramos aquí la segunda aporía de la promesa. La primera tenía que ver con su conteni-

[54] Como señala Negri, "la deconstrucción tiene una tremenda injerencia en la interpretación, pero ¿qué nos dice cuando la interpretación se intersecta con, o, mejor, cuando se presenta como práctica [...]. De hecho, cuando la performatividad cobra vida en la práctica, cuando –en la instancia concreta– designa la superación de la explotación, la exclusión, la soledad y la miseria, debe encontrar su dirección en la constitución de un ser, implicando así la cuestión de la justicia" (Toni Negri, "The Specter's Smile", en: Michael Sprinker, (comp.), *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 14). Ernesto Laclau, por su parte, señala un problema aun más serio, a saber: lo que considera un salto ilegítimo de lo descriptivo a lo normativo. El compromiso con una sociedad democrática, dice, no se sigue lógicamente de la apertura constitutiva de lo social. También "la causa por el totalitarismo podría presentarse sobre las bases de las premisas deconstruccionistas" (Ernesto Laclau, "The Time is Out of Joint", *op. cit.*, p. 93).

[55] Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 75. Derrida juega aquí con las palabras *gift* (en inglés, "don", "regalo") y *Gift* (en alemán, "veneno").

do: que ella deba prometer aquello que nunca puede traer o prometer (la justicia). La segunda, en cambio, refiere a la promesa como acto: la paradoja de que ésta pueda ser efectiva *únicamente al precio de su radical inefectividad* (de no poder dar siquiera un solo paso hacia su realización). Así, la *perverformatividad*, que es la condición de posibilidad de la promesa, es también, al mismo tiempo, su condición de imposibilidad: una promesa, como señala Derrida, aunque no pueda nunca realizarse, a fin de que sea efectiva aun –y justamente– en su imposible realización, debería poder siempre mantenerse, es decir, debería *producir acontecimientos.*

> Una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse sólo a ser "espiritual" o "abstracta", sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización, etc. Romper con la "forma de partido" o con esta o aquella forma de Estado o de Internacional no significa renunciar a toda forma de organización práctica o eficaz. Es precisamente lo contrario lo que nos importa aquí.[56]

La primera aporía, pues, quiebra la ontología y abre el terreno a la *hauntology*. La segunda quiebra, a su vez, la *hauntology*, deconstruye aquello indeconstruible, para Derrida; lo que no puede deconstruirse sin hacer que emerjan aquellos fantasmas de Derrida, nuestros propios fantasmas: la sospecha presentida de estar viviendo una ultravida espectral, en la que ya no hay nada que esperar. Esto nos conduce, finalmente, al último de los neologismos de los que Hamacher es tan adicto.

La *perverformatividad* supone que, para que la promesa (en tanto que tal) sea efectiva, es necesario un borramiento de lo que ésta inaugura: la imposibilidad de cumplir la promesa (la promesa prometida). La performatividad es también, pues, una *bifformatividad* (de

[56] Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 103. "Esa vacilación mesiánica no paraliza ninguna decisión, ninguna afirmación, ninguna responsabilidad. Por el contrario, les brinda su condición elemental. Aquélla constituye la experiencia misma de éstas" (*ibid.*, p. 189).

biffure, "borramiento"). En definitiva, la promesa es, más que mesiánica, *ammesiánica*, y sólo así puede ser lo primero ("sólo lo *ammesiánico* es mesiánico").[57] Reencontramos aquí algo que Derrida señala con relación a Marx, esta vez, con motivo de su lectura de la famosa cita de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* respecto de que la historia siempre regresa como farsa (pero que se aplica perfectamente al propio Derrida):

> Hay que olvidar el espectro y la parodia, parece decir Marx, para que la historia continúe. Pero si nos contentamos con olvidarlo, topamos con la simpleza [*platitude*] burguesa, o sea, con la vida. Por consiguiente, no hay que olvidarlo, hay que recordarlo aunque olvidándolo, en esa memoria misma, lo suficiente como para "recuperar *el espíritu* de la revolución sin hacer volver *su espectro*" [*den* Geist *der Revolution wiederzufinden, nicht ihr* Gespenst *wieder ungehen*].[58]

El problema –y ésta es la raíz última de la crisis actual del marxismo (y de la política toda; de allí que tampoco el deconstruccionismo pueda evitar recaer en él en el momento mismo en que intenta pensarla)– radica, justamente, en que no podemos ya olvidar, no podemos evitar que nos acose el espectro (la Verdad de la Verdad del marxismo). Y, sin embargo, todavía es cierto que aun entonces tampoco podemos dejar de invocarla; porque no podemos evitar la mirada de ese otro espectro de Marx, que es su espíritu (su Verdad); porque, como sus herederos, no podemos optar respecto de su legado, sólo podemos *dar testimonio* de él (y, para ello, es necesario olvidar, aun cuando ya no podamos hacerlo). Esta simultánea necesidad-imposibilidad del olvido es, en definitiva, la que le da un trasfondo *trágico* al pensamiento político (marxista) en este fin de siglo.

En *The Fragility of Goodness*, Martha Nussbaum analiza la estructura de la tragedia clásica en los siguientes términos. Según muestra,

[57] Werner Hamacher, "Lingua Amissa", en: Michael Sprinker (comp.), *Ghostly Demarcations, op. cit.*, p. 205.

[58] Jacques Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, pp. 127-128.

toda la trama de una tragedia se despliega a partir de una contradicción, un "conflicto trágico", por ejemplo, ¿debo proteger a mi familia aunque para ello deba perderse mi patria o debo salvar a mi patria aunque para ello deba sacrificar a mi familia?[59] La *adikia*, el trastocamiento del orden de un mundo (que se encuentra entonces *out of joint*), resulta de la "coexistencia irracional de dos *dikai* opuestos pero ambos válidos".[60] En algunos casos, como en la *Antígona* de Sófocles, el héroe finalmente zanja el dilema simplemente optando por una u otra alternativa.[61] Esto, sin embargo, de ningún modo resuelve la contradicción. La decisión se hace posible para el héroe sólo por el estrechamiento de su universo ético, que lo lleva a priorizar uno de los términos de la antinomia en detrimento del otro. Así, termina produciendo una acción moralmente reprobable, sin que pueda culpársele por ello (es el propio campo de disyuntivas lo que lo obliga a hacerlo). La tragedia en sí, no obstante, mantiene abierta la contradicción, revelando su irresolubilidad última, mostrando que la coherencia en el conflicto sólo se logra al precio del autoengaño. "Lo más que nosotros (el Coro) podemos hacer por él es respetar la gravedad de su predicamento, respetar las respuestas que expresa su bien";[62] no podemos, sin embargo, compartirlas, simplemente porque no podemos optar, como el héroe, sin diluir el trasfondo trágico que subyace en su misma opción, sin vaciarla de contenido.

Volviendo a Derrida, nada impide hoy optar, como los héroes trágicos, ya sea por el espíritu contra el espectro (y ser plenamente mar-

[59] Un dilema análogo al planteado por Sartre en *El existencialismo es un humanismo*: ¿debo comprometerme con la Resistencia Francesa abandonando a mi madre convaleciente?

[60] M. Gagarin, *Aeschylean Drama*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 13, citado por Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 26.

[61] Otra opción distinta es la platónica, que consiste en la defensa de una vida de contemplación autosuficiente, en la que el conflicto aparece como sólo aparente, pero en ella se diluye ya completamente todo sentido trágico.

[62] Martha Nussbaum, *op. cit.*, p. 50.

xistas) o bien por el espectro contra el espíritu (y dejar de ser marxistas). Pero aun entonces no habrá de resolverse la contradicción a la que nos confronta la *hauntology* derrideana –y cuya irresolución última, su radical indecidibilidad, es la que le da sentido (la distingue de toda *ontology*), aun cuando Derrida mismo no pueda desplegar todas las consecuencias que de ella dèrivan–. Tal irresolución es la que condena a no poder ya ser marxistas sin poder tampoco, sin embargo, dejar de serlo, a seguir habitando ese ámbito que se ha vuelto inhabitable, que ya no existe como tal. En fin, instalarse en él no significa resolver la aporía de la promesa, pero permite, al menos, desenvolverla, explorar sus diferentes aristas y su problemática inherente, indagar su sentido, recorrer el horizonte que ella abre, internarse en sus laberintos y rastrear sus posibles derivaciones; en suma, tratar de vislumbrar, escudriñar la "experiencia del desastre", que es, según podremos comprobar, ya muy distinta del tipo de sentido trágico que recorre centralmente a todo el marxismo del siglo XX. Alain Badiou nos servirá esta vez como guía. Sepamos ya, de todos modos, que de esta travesía no hay regreso.

V. LA *VERDAD* COMO APUESTA (ALAIN BADIOU Y LA "EXPERIENCIA DEL DESASTRE")

Dios mueve al jugador, y éste a la pieza
¿Qué dios, detrás de Dios, la trama empieza?
JORGE LUIS BORGES

¡Oh Zarathustra, me dijo, yo vengo para
inducirte a tu último pecado!
¿A mi último pecado? —Y Zarathustra rió,
iracundo, de aquellas palabras. —¿Qué me ha
sido reservado como último pecado?
Y de nuevo Zarathustra se abismó dentro de sí, y
volvió a sentarse en la misma piedra, y meditó.
FRIEDRICH NIETZSCHE

ENTRE LOS PENSADORES CONTEMPORÁNEOS, quien se dedica de manera más sistemática a desmontar conceptualmente las consecuencias autoritarias implícitas en todo intento de ontologización de la Verdad es Claude Lefort. Se repite así un fenómeno característico y sintomático a la vez: mientras que quien percibe de un modo más agudo la situación presente del marxismo es un autor no estrictamente marxista, como Derrida, quien desenvuelve en el plano teórico-político las premisas del deconstruccionismo y logra formular su modelo presupuesto de democracia es un autor al que no cabría definir estrictamente como deconstruccionista, como Lefort. La relectura de "La cuestión judía" de Marx que él realiza en "Derechos del hombre y política" resulta particularmente ilustrativa al respecto.

Este texto de Marx se vincula estrechamente con aquel otro analizado por Derrida, *La ideología alemana* (del cual es contemporáneo). En él, Marx retoma su crítica de la noción de Hombre de Stirner, su

carácter "espectral", ficticio, para revelar ahora las inconsistencias inherentes a la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* (las cuales serían sintomáticas de las contradicciones de la emancipación formal, político-jurídica, producida por el Estado burgués).[1] Lefort, por el contrario, descubre su coherencia precisamente en el carácter genérico, abstracto, del "hombre" que allí se menta en tanto que sujeto de los llamados "derechos humanos". En su indeterminación se expresa, dice, su anonimato, que le confiere a aquéllos un carácter eminentemente *político* (en el sentido "fuerte", schmitteano, del término, es decir, que nos traslada a un terreno de indecidibles). Según señala,

> la idea del hombre sin determinación no se disocia de lo *indeterminable*. Los derechos del hombre reducen el derecho a un fundamento que, a despecho de su denominación, carece de rostro, se ofrece como interior a él y de ese modo se sustrae a cualquier poder que pretendiera apoderárselo: religioso o mítico, monárquico o popular. Exceden, en consecuencia, a toda formulación producida.[2]

La democracia se define, desde este punto de vista, como una atopología de los valores; su carácter de puro exceso impide fijarlos e identificarlos con un lugar social o un sujeto político particular. El sujeto democrático está siempre fuera de lugar, es inevitablemente errático. La naturaleza abstracta y genérica del sujeto de los derechos humanos determina que ellos siempre puedan invocarse para poner en cuestión un orden positivo dado, incluso el llamado "democrático". Ellos, dice, "se sustraen a cualquier poder que pretendiera apoderárselos: religioso o mítico, monárquico o popular". La esencia del totalitarismo no radica, por lo tanto, en la negación de los derechos humanos, sino en su apropiación por un sujeto particular, que se

[1] Véase Carlos Marx y Federico Engels, "La cuestión judía", en: *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967, pp. 16-44.

[2] Claude Lefort, "Derechos del hombre y política", en: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp. 24-25.

identifica así como *el* lugar èn que ese derecho o ese valor viene a encarnar.[3]

El concepto de *democracia* de Lefort, en definitiva, es una traducción del concepto de *justicia* de Derrida. Como en ésta, dice, su premisa reside "en la irreductibilidad de la conciencia del derecho a cualquier objetivación jurídica".[4] En fin, la democracia para Lefort, como la justicia para Derrida, se sitúa en el borde de su propia imposibilidad.

> El que sueña con una abolición del poder conserva en secreto la referencia del Uno y la referencia de lo Mismo; imagina una sociedad que concordaría espontáneamente consigo misma, una multiplicidad de empresas que serían transparentes las unas a las otras y se desplegarían en un tiempo y en un espacio homogéneos; una manera de producir, habitar, comunicarse, asociarse, pensar, sentir, enseñar, que traduciría una única manera de ser. Sin embargo, ¿qué cosa es esta perspectiva sobre todo y sobre todos, este amoroso abrazo de la buena sociedad sino un equivalente de la fantasía de omnipotencia que el ejercicio concreto del poder tiende a engendrar? ¿Qué es el reino imaginario de la autonomía sino un reino gobernado por un pensamiento despótico?[5]

Ambos conceptos funcionan, a su vez, como índices de la Verdad, de lo que no deja reducirse a un orden de saber, que trastroca su lógica inmanente. En este punto, sin embargo, se observa un deslizamiento conceptual respecto del argumento anterior. La democracia, hasta aquí, era aquello que permitía siempre impugnar todo poder establecido; aquello que, según decía, "se sustrae a cualquier poder que quisiera apropiárselo". Ahora, por el contrario, es la pretensión de abolir el poder la que aparece como la fuente última del totalitarismo. "El que sueña con una abolición del poder conserva en secreto la referencia del Uno". En principio, a ambas afirmaciones opuestas subyace

[3] *Ibid.*, p. 26.
[4] *Ibid.*, p. 27.
[5] *Ibid.*, p. 35.

un mismo presupuesto: el de la indeterminabilidad de la democracia. Esta característica suya, que la sustrae a su identificación con el poder, inversamente, podría aplicarse de igual forma en su relación con lo social: así como ningún poder podría postularse como *el* lugar en que un derecho viene a encarnarse, tampoco podría hacerlo ningún sujeto o actor particular. Ninguno podría reclamar la representación general, pretender hablar en nombre de la *democracia,* de la voluntad general –ésta, como vimos, no sería nunca localizable–. De todos modos, tras este deslizamiento argumentativo asoma un problema conceptual real en el planteo de Lefort.

En efecto, de acuerdo con esta última afirmación se da la paradoja de que el *pueblo,* en tanto encarnación de la soberanía democrática, sólo podría conservar su condición de soberano en la medida en que renunciase a constituirse efectivamente como tal, es decir, como *un* pueblo. Vuelve a surgir aquí, finalmente, el viejo dilema rousseauneano. Éste se hace más claramente manifiesto en otro artículo de Lefort: "La lógica totalitaria". La larga cita que sigue condensa el núcleo aporético en torno del cual gira toda su teoría de la democracia como atopología de los valores.

> La democracia alía estos dos principios en apariencia contradictorios: uno, que el poder emana del pueblo; otro, que ese poder no es de nadie. Ahora bien, la democracia vive de esta contradicción. Por poco que sea posible suprimirla, o que se la suprima, la veremos próxima a derrumbarse o ya destruida. Si el lugar del poder aparece no ya simbólicamente vacío, entonces quienes lo ejercen no son percibidos sino como individuos cualesquiera, como integrantes de una facción al servicio de intereses privados, al mismo tiempo que la legitimidad sucumbe en toda la extensión de lo social; se incrementa la privatización de los grupos, de los individuos, de cada sector de actividad: cada cual quiere hacer prevalecer su interés individual o corporatista. En última instancia, ya no hay sociedad *civil.* Pero si la imagen del pueblo se actualiza, si un partido pretende identificarse con él y apropiarse del poder con el pretexto de esta identificación, esta vez lo que se niega es el principio mismo de la distinción Estado-sociedad, el principio de la diferencia entre las normas que rigen

> los diversos tipos de relaciones entre los hombres, pero también de los modos de vida, creencias, opiniones; y lo que se niega es, más profundamente, el principio mismo de una distinción entre lo que corresponde al orden del poder, al orden de la ley y al orden del conocimiento. Se opera entonces en la política una suerte de imbricación lo económico, de lo jurídico, lo cultural. Fenómeno característico, justamente, del totalitarismo.[6]

Según vimos anteriormente, la distinción entre pueblo y democracia que establece Lefort sólo conducía hasta sus últimas consecuencias lógicas la idea de la indeterminabilidad de los principios genérico-humanos. Ahora, sin embargo, Lefort muestra que un orden democrático presupondría la localización, al menos parcial, de ciertos valores genéricos en un lugar particular: el poder, puesto que, de lo contrario, se disolvería toda idea de legitimidad. Es decir, sin una cierta apropiación-identificación por parte del poder de tales principios genéricos no sería posible ningún orden *legítimo*, con lo que también lo social se disolvería como tal.

En definitiva, sin la determinabilidad de los derechos humanos, sin la actualización del *poder*, no habría propiamente política. Como decía, la abolición del poder (reducido ya a una instancia meramente fáctica, borrado el Estado como lugar de realización de valores) es la fantasía totalitaria última. Ahora bien, asentado este postulado, siguiendo su propia lógica, habría también que invertirlo. Lo que se encuentra negado pero aun así implícito en el planteo de Lefort es que, del mismo modo, sin una apropiación-identificación opuesta de los derechos por parte del *pueblo* también se disolvería toda idea de *legitimidad*. Si la determinabilidad de los derechos fuese unilateral por parte del poder, esto es, al ser privados de la posibilidad de actualización del *pueblo* (que algún sujeto, inevitablemente particular, pueda, no obstante, eventualmente decir, como los germano-orientales, "Wir sind *das* Volk" –"nosotros somos *el* pueblo"–), tampoco habría

[6] Claude Lefort, "La lógica totalitaria", en: *La invención democráctica, op. cit.*, pp. 42-43.

lugar propiamente para la *política*, sino sólo para las determinaciones emanadas del poder; es decir, la *democracia* dejaría de funcionar como principio genérico para verse reducida a lo político-jurídico.

Así, entre poder y sociedad se establece siempre un doble exceso (que es, en última instancia, en donde se despliega la política). La primera forma de apropiación provee ese *plus* de lo político-jurídico respecto de lo social que le permite trascender las voluntades y los intereses accidentales de sus miembros y articular un orden institucional regular (sin el cual tampoco sería posible la constitución de un pueblo). La segunda forma de apropiación, señala, a su vez, el *plus* de lo social respecto de lo político-jurídico que, al mismo tiempo que lo funda, que le provee un fundamento de legitimidad en tanto que encarnación de la soberanía, amenaza permanentemente con dislocarlo.[7] Lefort, aparentemente, sólo ve una de ambas formas de apropiación-identificación de los valores (la del *poder*) como propiamente democrática, mientras que denuncia la otra (la del *pueblo*) como una fantasía totalitaria puesto que conduce, según afirma, a una desdiferenciación ilegítima de esferas. Esta última conclusión resulta inescapable, siguiendo las premisas de su teoría política. Pero lo mismo ocurre con la conclusión opuesta: para funcionar efectivamente como tales, los derechos humanos deben ser, no obstante, localizables; eventualmente se los debe poder invocar; se debe poder afirmar de un reclamo particular que *es* un derecho humano (con lo que terminaría perdiendo su carácter genérico). La democracia, en su propio concepto, supone, en definitiva, la simultánea determinabilidad-indeterminabilidad de los valores. Se sostiene, así, en aquello que la niega; conlleva al mismo tiempo la absoluta necesidad y la radical imposibilidad de la invocación-localización de los principios genérico-humanos. Parafraseando al propio Lefort, ella "vive de esta contradicción"; ella *es* esa misma aporía. Suprimirla equivaldría a suprimir la democracia (y, en última instancia, la *política*).

[7] Al respecto, véase Emilio de Ípola, *Metáforas de la política*, Rosario, Homo Sapiens, 2001.

El planteo básico de Lefort, más allá de los modos por los cuales él mismo lo traduce a fin de extraer consecuencias políticas precisas, se articula en torno de esta aporía. Sin embargo, su teoría de la democracia como atopología de los valores deja todavía pendiente la cuestión fundamental implícita en aquel planteo: cómo invocar un principio genérico (la justicia, la Verdad, la democracia)[8] sin destruirlo de este modo como tal, es decir, sin reducir *ipso facto* la justicia a derecho, la Verdad a saber y la democracia a una mera forma de gobierno. Nos encontramos aquí, en realidad, ante una aporía insoluble, puesto que es constitutiva de la política. De lo que se trataría, en todo caso, es de desplegarla. Y ello supone analizar concretamente la trama de intervenciones por las que se pone eventualmente en circulación la Verdad en una situación dada, esto es, los modos de producción de un *acontecimiento.* Llegamos aquí al objeto en torno del cual gira la producción teórica reciente de Alain Badiou, tal como plasma, fundamentalmente, en *El ser y el acontecimiento* (1988). Ésta se instalará así en aquella problemática que Lefort deja pendiente; es decir, su reflexión se desplegará en aquel territorio ante el cual Lefort se abisma sin animarse a trasponer. Su resultado es la teoría del (no-)sujeto. Para comprender cómo llega Badiou a ella es necesario antes, sin embargo, internarse en su trayectoria intelectual previa, acompañarlo en la serie de reformulaciones sucesivas que le permitirían, finalmente, si no resolver tal aporía, al menos tematizarla, esto es, diseñar un conjunto de categorías y herramientas conceptuales que hicieran posible rodear significativamente ese núcleo inabordable, por definición, en que se afinca la *política.*

[8] Como vimos, desde su propia perspectiva, toda acción *política* presupone necesariamente la invocación-localización de la Verdad, es decir, la apropiación, por parte de un sujeto particular, de un valor genérico universal (en los términos de Laclau y Mouffe, un "proceso hegemónico"), del mismo modo que la articulación de lo social conlleva necesariamente una topológica, esto es, una cierta distribución de los espacios y roles.

Badiou y los orígenes de la teoría del (no-)sujeto

Tenemos que volver aquí, pues, al pasaje del marxismo estructuralista al postestructuralista que analizamos en el tercer capítulo. Como vimos, un texto clave en esta transición fue "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico" de Étienne Balibar, quien se proponía culminar la tarea iniciada por Althusser de hacer del materialismo histórico una disciplina plenamente científica mediante la elaboración de una teoría materialista dialéctica. Ésta habría de abordar los procesos de transición, es decir, permitiría tematizar la diacronía, la *historicidad* de los sistemas, sin por ello recaer en la idea, de raíces metafísicas, de un sujeto que preexiste a sus propias condiciones de existencia histórica.

Ya en un escrito temprano, "El re-comienzo del materialismo dialéctico" (1967), Badiou retoma esta idea de Balibar para distanciarse también de Althusser (quien, como vimos, fue objeto de críticas cada vez más acendradas entre sus discípulos por permanecer dentro del PCF). Sin embargo, Badiou redefine las relaciones entre materialismo histórico y materialismo dialéctico, e incorpora así una nueva instancia problemática. Althusser, a diferencia de Balibar, había definido el materialismo dialéctico como una teoría de las condiciones de producción de las ideologías. En este sentido, aparecía como una especificación particular del materialismo histórico. Badiou, en cambio, se aferra a otra de las definiciones que ofrece el propio Althusser, según la cual el materialismo dialéctico sería una suerte de epistemología general, que comprende al materialismo histórico como una epistemología local suya, con lo que invierte las relaciones de presuposición entre ambos términos. Como epistemología local, el materialismo histórico se inscribiría *dentro del ámbito de la ideología*, la cual aparece como la dadora primaria de todo conocimiento objetivo, la que abre el *mundo* en el que tanto sujetos como objetos pueden constituirse como tales. Así, mientras que la idea de Balibar del materialismo dialéctico llevaba a atravesar la primera de las oposiciones althusserianas –aquella entre diacronía y sincronía– la de Badiou mi-

naba la segunda de ellas: aquella entre ciencia e ideología.[9] Esto suponía una perspectiva distinta respecto de las estrecheces de los marcos estructuralistas, el diseño de una línea diversa de ruptura. La pregunta que Badiou venía a plantear era cómo el ámbito de la ciencia surge, no en oposición, sino del seno del campo de la ideología y, al mismo tiempo, lo trasciende, con lo.que permite a éste identificarlo retrospectivamente como tal.[10] Badiou empezaba así a tejer los hilos con los que terminaría atando las nociones de Verdad y de acontecimiento. Pero para esto debería antes reintroducir una tercera categoría, la de *sujeto.* Y ello conllevaba ya una revisión más fundamental del concepto althusseriano.[11]

[9] Según vimos en el tercer capítulo, fue Rancière quien finalmente hizo girar la problemática del legado althusseriano en torno del concepto de ideología. Badiou lo retoma, desde una perspectiva decididamente "maoísta", en el volumen titulado *De l'ideologie,* que escribe junto con François Balmès para la colección, que co-dirige con S. Lazarus, *Yenan* (suerte de foro teórico del la *Union des Communistes de France Marxiste-Léniniste,* UCFM-L).

[10] Según señalaría luego Balibar, "la más fundamental de todas las aporías, que en verdad ordena toda la suerte del marxismo, como lo había perfectamente visto e indicado Althusser, es la aporía del concepto de ideología" (citado por Yves Duroux, "Inactuel Marx, remarkes sur le noeud politique", en: *Critique,* núm. 601-602, 1997, p. 527). Este tema es retomado y desarrollado por Étienne Balibar en *Nombres y lugares de la verdad,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

[11] En un artículo de 1966, "Del sujeto por fin cuestionado", que seguramente tuvo influencia decisiva en Badiou, Lacan no sólo señala el vínculo entre verdad, entendida como aquello que fractura el saber, y sujeto, sino que ve en él la base de una concepción materialista de éste. Según afirma allí: "Es difícil no ver introducida, desde antes del psicoanálisis, una dimensión que podría denominarse del síntoma, que se articula por el hecho de que representa el retorno de la verdad como tal en la falla de un saber. No se trata del problema clásico del error, sino de una manifestación concreta que ha de apreciarse 'clínicamente', donde se revela no un defecto de representación, sino una verdad de otra referencia que aquello, representación o no, cuyo bello orden viene a turbar [...]. En este sentido, puede decirse que esa dimensión, incluso no estando explicitada, está altamente diferenciada en la crítica de Marx. Y que una parte del vuelco que opera a partir de Hegel está constituida por el retorno (materialista, precisamente por darle figura y cuerpo) de la cuestión de la verdad" (Jacques Lacan, *Escritos,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1988, p. 224).

En su primera gran obra, *Théorie du sujet* (1982), Badiou retoma la noción de Hegel del sujeto como *fuerza*. Por un lado, plantea la existencia de un ámbito estructural escindido, que denomina *esplace*. Este *esplace* surge junto con la instauración de un *mundo*, que delimita su ámbito de aquello que excluye. Tal escisión originaria da lugar a una dialéctica estructural regulada por un álgebra (la lógica de la distribución de los elementos dentro de dicho espacio). Y esta primera escisión engendra, a su vez, una segunda. El sujeto, en tanto que *fuerza*, se ve "solicitado" por este ámbito estructural y se asimila a él. Es así que, en el capitalismo, el *proletario* se hace *clase obrera* (para decirlo en palabras de Laclau, el "elemento" se convierte en "momento"). Pero en este movimiento de ponerse fuera de sí, de integrarse al ámbito estructural, esta fuerza introduce también un *exceso* que escapa a dicho ámbito, remite a un Real (en términos lacanianos) que no deja reducirse a lo Simbólico, al espacio normado de la Ley. El sujeto se define así como un *horlieu* (un siempre-fuera-de-lugar), que da lugar a una dialéctica histórica regulada por una topológica a-estructural (la regla de distribución de los espacios).[12] El primero es el momento objetivador de esa *fuerza*, por el cual participa del sistema de relaciones sociales dado como un factor más en su constitución. Su expresión política es el sindicalismo. El segundo es el momento subjetivador por el que el obrero recobra su carácter excedentario (ese *plus* que hace de él algo más que mera *fuerza de trabajo*; aquello que el sistema capitalista presupone para su constitución pero resulta, sin embargo, inarticulable, innombrable para él). Su expresión política es el partido revolucionario.

Esta noción del sujeto como "fuerza" (u *horlieu*), que le permite a Badiou pensar una "dialéctica histórica", resulta ya definitivamente extraña al modelo althusseriano. Sin embargo, parecía devolverlo a un concepto de connotaciones claramente idealistas-esencialistas. De hecho, en el propio curso de esa obra, Badiou comenzaría a problematizar tal concepto. En la segunda mitad del libro, fechada a partir

[12] Cfr. Alain Badiou, *Teoría de la contradicción* [1975], Caijón, Júcar, 1982.

de 1977,[13] empieza a desarrollar lo que llama una "lógica del exceso". Según la interpreta ahora, el sentido fundamental de la segunda escisión es la de producir una *torsión* que quiebra la circularidad del proceso dialéctico, impide la vuelta del sujeto sobre sí (según el esquema hegeliano del *en sí-para sí*). Badiou liga esto al carácter evanescente de los términos en cuestión. Según afirma, tras cada escisión se produce un efecto de borradura o *forclusión* por el cual desaparecen los vestigios del momento instituyente originario. Su posterior reactivación supone, pues, una *intervención*. Esta intervención es la mediación simbólica que confirma retrospectivamente aquel primer acontecimiento (la primera escisión) como tal. El proceso de formación del sujeto tiene lugar así entre dos marcas. Badiou descubre en el relato cristiano la matriz básica de dicho proceso.[14] En él, San Pablo representa la instancia interviniente que universaliza el mensaje de Jesús, el cual, de otro modo, habría permanecido como una mera herejía judía. De este modo, lo constituye retrospectivamente como un acontecimiento que trasciende la lógica algebraica, escapa de su Ley, anunciando así un segundo acontecimiento (la segunda parusía). Tras esta intervención, el *horlieu* deviene *hortemps*: en tanto que anuncio de

[13] Aparentemente, la escritura de *Théorie du sujet* se despliega a lo largo de cuatro años y medio (los distintos capítulos están fechados entre enero de 1975 y junio de 1979), en cuyo transcurso la fe maoísta de Badiou se debilita (sin nunca quebrarse completamente). Hacia el final del libro confiesa: "He ciertamente participado del 'culto a Mao', sesgo por el cual, junto con millones de otras personas, figuré el punto fijo al cual referir la oscilación del coraje y la transformación completa de mi existencia práctica y mis convicciones en la segunda mitad de los años sesenta y la primera mitad de los setenta, grandes años si los hubo. Conocí retrospectivamente los aspectos ridículos, las irrealidades que la trayectoria subjetiva en la cual dicho culto hacía diagonal me permitían, expuestas a lo real, designar claramente. Mas no tengo remordimientos por lo que pasó, e incluso me viene, cuando recuerdo esa época, una nostalgia incoercible" (Alain Badiou, *Théorie du sujet*, París, Seuil, 1982, p. 318). En todo caso, la decepción respecto del maoísmo traerá aparejado un más marcado escepticismo suyo respecto de la posibilidad de la transformación de los Estados socialistas entonces existentes en sociedades comunistas.

[14] Esta idea luego servirá de base para la composición de su obra *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999.

aquello que excede lo dado, se encuentra siempre inevitablemente desajustado, sostenido en una temporalidad diferente, que no es la de la certidumbre y la previsión, sino la de la anticipación y la afirmación subjetiva. El proceso subjetivo no es sino la "puesta en consistencia" (*mettre en consistence*) retrospectiva de esta anticipación.

La idea de torsión rompe con la ilusión idealista de un mero regreso a sí del sujeto, abriendo de esta forma el espacio estructural a la temporalidad (en el cálculo, por el contrario, no hay ni anticipación ni retroacción; el tiempo es sólo aparente, un eterno presente desplegado).[15] Sin embargo, esta dinámica de la escisión aún tenía como presupuesto, en su origen, un *sujeto*, entendido como *fuerza*. Y también, en su término, un horizonte prefijado: la instauración de una sociedad sin clases. Con *¿Se puede pensar la política?* (1985), Badiou inicia una reorientación, que culmina en *El ser y el acontecimiento* (1988), por la cual abandona la noción del sujeto como *fuerza*, pero mantiene, al mismo tiempo, la idea de *exceso* que estaba adherida a él. La dialéctica histórica debe entonces refundirse con la dialéctica estructural. De lo que se trata ahora es de pensar una resistencia a la simbolización (un Real) sin postular un "algo" que resista. El punto de partida ya no será, pues, la existencia de un sujeto, sino el propio postulado de que "hay" un más allá (esto es, que los sistemas de relaciones sociales no son autocontenidos). Esto supone, en definitiva, una inversión del sentido del proceso por el que se trama la red acontecimental: la escisión subjetiva se producirá ahora no desde fuera hacia el interior del ámbito estructural (por la "solicitación" que éste produce sobre la fuerza), sino desde dentro hacia afuera: será el sujeto situado el que convocará al exceso (la Verdad, que se abrirá así

[15]Aunque Badiou, hasta lo que sé, nunca lo hace explícito, su concepto de torsión remite claramente a la idea de Heidegger, cuando refiere a la "torsión (*Verwindung*) de la metafísica", entendido como un volver a lo impensado en la metafísica. Lo mismo podría decirse de la idea de acontecimiento, que guarda reminiscencias evidentes de la noción heideggeriana de *Ereignis*, término cuyo uso corriente se traduce como "evento", "acontecimiento", y que en Heidegger indica el momento de advenimiento al lenguaje de la verdad (aquello impensado en la metafísica).

desde el interior del campo de lo ideológico) y producirá de este modo al acontecimiento. Y ello conllevará, a su vez, una redefinición fundamental del fenómeno de la *torsión*. Como habrá de señalar luego Balibar, "no se trata de localizar la Verdad en un espacio preexistente, sino de describir la escena que se despliega a partir de su presencia".[16] Cómo se produce este tipo particular de torsión que da origen al proceso de subjetivación, cómo el sujeto se constituye a sí mismo *en el propio acto de invocación de la Verdad* y por el cual la designa como tal, es, más específicamente, lo que Badiou se propone elucidar en esta obra.

El supernumerario y la trama de la acontecimentalidad

El desarrollo de esta nueva perspectiva supuso la redisposición del dispositivo categorial presentado en *Théorie du sujet* en torno a un nuevo eje. Según cuenta en el prólogo a *El ser y el acontecimiento*, reflexionando sobre las paradojas de la relación entre un múltiple y el conjunto de sus partes, Badiou descubre en las matemáticas el modelo para concebir una ontología –la ciencia del ser en tanto que ser– erradicada de toda forma de sustancialismo ("la verdad es que *no hay* objetos matemáticos [...] las matemáticas no presentan *nada*, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tienen nada que presentar, fuera de la presentación misma").[17] Siguiendo los postulados de la teoría conjuntista, Badiou define ahora el *exceso* en términos de un desfase entre la lógica de la inclusión y la lógica de la pertenencia. Según demuestra, entre aquello que resulta definible dentro de una estructura conjuntista, es decir, que pertenece propiamente a un múltiple dado, y lo que éste efectivamente incluye hay siempre un desajuste.[18] Este *plus* que está incluido pero que no pertenece, es de-

[16] Étienne Balibar, *Nombres y lugares de la verdad*, *op. cit.*, p. 39.

[17] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 1999, p. 15.

[18] El teorema de Cantor afirma la paradoja de que la cardinalidad del conjunto de las partes de un conjunto es superior a la de dicho conjunto. Esto da lugar, a su vez,

cir, que no entra en la cuenta-por-uno de la situación, es el *supernumerario* (el nuevo nombre del exceso). Éste constituye una *excrecencia* en la medida en que su presencia queda asegurada por su designación como múltiple vacío en el estado de la situación, sin poder definirse dentro de ella, esto es, que se encuentra *representado* sin estar *presentado* en ella (que es la definición de *excrecencia*), resulta innominable para ella. Lo que esta *representado*, en este caso, Badiou lo define como un *múltiple genérico*, es decir, un múltiple que sólo se tiene a sí mismo como su elemento (un "hay"), lo que es, según señala, matemáticamente inconcebible –y ello indica al acontecimiento como el límite puesto a la representación ontológica–.[19]

El ejemplo clásico de excrecencia lo encontramos en la definición marxiana del *proletariado*, según la analizó Jacques Rancière en *El desacuerdo*. Como vimos, para Rancière, el proletario, no indica a ningún sujeto particular, no se confunde con ninguno de los actores sociales dados dentro de una determinada situación estructural, sino que designa simplemente aquella instancia que hace agujero en lo social, que forma parte constitutiva de su ámbito, pero que no se cuenta en él, al mismo tiempo inmanente y trascendente a ese orden. No se trata, en fin, de ningún Ser situado más allá de la estructura (aunque tampoco sería ya un mero efecto de estructura); no tiene ningún proyecto que le venga asignado a su condición estructural; no lo distingue ninguna capacidad o facultad particular, sino que designa el lugar de un quiebre, lo in-discernible dentro de una situación. Ahora bien, la presencia de una fisura estructural tal es, para Badiou, la condición de posibilidad del acontecimiento (un "sitio de acontecimiento", según lo llama), pero no el acontecimiento mismo. Para que este último se produzca es necesario una *intervención* que haga

al teorema del punto de exceso, que afirma que para todo conjunto α hay al menos un conjunto que es elemento del conjunto de las partes de α, pero no de α.

[19] Según señala Badiou, el *múltiple genérico* únicamente puede definirse como un conjunto que sólo se tiene a sí mismo como elemento. Esto lo llama un *singleton*, el que representa como $\{\alpha\}$. Sin embargo, el "axioma de la fundación" impide la autopertenencia. Esto significa, dice Badiou, que la ontología desconoce al acontecimiento.

advenir ese vacío al Ser, lo introduzca en la situación como aquello innominable en ella. Esta intervención consiste en el acto de *nominación* del sitio, el cual lo designa como un lugar de la Verdad (aquello que trasciende la norma, que hace agujero en la malla del saber).

Un acontecimiento se produce, por lo tanto, sólo en la medida en que se articula un vínculo efectivo entre una intervención y aquello cuya designación supone la trascendencia del orden existente. Esta idea respecto del modo de producción de un acontecimiento, sin embargo, parece contener una aporía. Supone, como dijimos, un acto de nominación, pero éste, si es efectivo, desde el momento en que introduce lo innombrable en la situación, lo destruiría como tal. Como señaló Žižek, la definición de un acontecimiento conllevaría la simultánea apertura-clausura de una fisura ontológica.[20] Encontramos aquí lo que Badiou llama "una de las paradojas de la acción, cuya llave es la decisión, pues aquello a lo que se aplica y que es la excepción de un azar es devuelto, por el mismo gesto que lo designa, al destino común, y sometido al efecto de la estructura". En todo caso, dice, "la acción fracasaría en *retener* la marca-de-uno excepcional en el que se funda".[21]

Como vimos, para autores como Lefort, tras este intento de localización-apropiación de la Verdad se escondería un impulso autoritario. Aun así, como también vimos, es cierto que la imposible localización de la Verdad no eliminaba todavía su necesidad. En definitiva, esto es lo que vuelve a esta aporía inerradicable; el acto de nominación (la localización-apropiación) de una Verdad que es la condición de posibilidad del acontecimiento es también su condición de imposibilidad. Tal aporía atraviesa y ordena toda esta obra de Badiou. El problema básico que plantea esta "primera paradoja de la acción" es el de concebir un modo de invocar la Verdad sin anular su naturaleza genérica, es decir, de lograr identificar un tipo de intervención que

[20] Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto, op. cit.*, pp. 137-181.

[21] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 226.

no se limite a la movilización de un saber, sino que lo trascienda (y lo funde). Ésta nos remite, así, al ámbito de la *política*, en tanto que *procedimiento genérico*.[22] El acto de nominación, dice, "no se trata de un trabajo sapiente sino de un trabajo militante",[23] el cual no se sostiene en ningún saber, sino que, por el contrario, consiste en el acto subjetivo de negación de los saberes disponibles. Ello deriva, en última instancia, del carácter indiscernible de un acontecimiento, que puede *re-conocerse*, pero nunca *conocerse* desde dentro de una situación dada. Para hacerlo, hay que trascenderla. El acontecimiento reconocido no es nada dado, nada que efectivamente haya ocurrido, sino, simplemente, el anuncio del futuro como abierto, indeterminado, el índice de la existencia de un *más allá* de lo dado que convoca así un segundo acontecimiento. El reconocer-se de este último como una consecuencia del primero es, entonces, lo que define la temporalidad histórica.

El acontecimiento despliega así su propia temporalidad en la serie de sus efectos. Mientras el conocimiento espacializa, la militancia temporaliza. Llegamos así al concepto de sujeto. El *sujeto* es esa misma temporalidad (la acontecimentalidad desplegada) vista desde el lado de la intervención, el *entre-dos* que conecta ese primer acontecimiento con la serie de sus resultados y convoca, a su vez, al segundo acontecimiento. Dice Badiou: "Un sujeto nombra, en el vacío, el universo por-venir que se obtiene porque una verdad indiscernible suplementa la situación".[24]

[22]Badiou identifica cuatro "procedimientos genéricos": la matemáticas, la poesía, el amor y la política. Esta claro, de todos modos, que todos se articulan en su obra en torno del último de ellos. Según los define, guardan, por otra parte, una cierta relación con el concepto de *performatividad* de Derrida. "Como regla general –afirma Badiou– cada procedimiento genérico es, en realidad, un proceso que puede ser perfectamente deliberativo, en la medida en que entendamos que inventa sus reglas de deliberación al mismo tiempo que se inventa a sí mismo" (Peter Hallward, "Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou", en: Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Londres, Verso, 2001, p. 117).

[23] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 365.

[24] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 440.

Desde esta perspectiva, el sujeto es menos el agente de un acontecimiento que su efecto localizado, "lo real finito, la etapa local, de esa suplementación".[25] "Llamo sujeto a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad."[26] Esto señala una reformulación fundamental respecto del modelo presentado en *Théorie du sujet*. El sujeto en este caso establece una conexión con el exceso, pero no lo produce. Invoca una Verdad a la que presupone. Un sujeto es, esencialmente, un "evaluador local" de las repercusiones intrasituacionales de una verdad genérica, siempre indiscernible, a la que al mismo tiempo convoca. En fin, una *militancia* no es sino una apuesta al encuentro azaroso de una intervención con un sitio de acontecimiento.

Es este concepto del (no-)sujeto como un entre-dos acontecimientos ("un sujeto y por lo tanto una política –dice Badiou– es lo que un acontecimiento representa para otro acontecimiento")[27] lo que separa al marxismo postestructuralista del deconstruccionismo. Sólo esta acontecimentalidad desplegada, que abre el campo a-estructural a la cadena de intervenciones subjetivas (*i. e.*, al campo de la *política*), hace concebible la invocación a una Verdad manteniendo su carácter genérico (indiscernible). Sin una Verdad indiscernible no habría instancia trascendente a las determinaciones estructurales. Si la Verdad fuese discernible, cesaría de ser tal para convertirse en la mera actualización de los sistemas de normas y saberes establecidos. Pero, inversamente, toda intervención que no logra establecer un vínculo efectivo con el vacío estructural (lo innombrable dentro de la situación) es un seudo-acontencimiento. El deconstruccionismo (aunque no necesariamente Derrida) busca remitir todo orden a su vacío original, confrontarlo a la naturaleza contingente de sus fundamentos; pero en la medida en que no intenta acceder a los modos por los cuales éste puede verse trascendido, termina reproduciendo la lógica del

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*, p. 430.

[27] Alain Badiou, *¿Se puede pensar la política?*, *op. cit.*, p. 68.

propio sistema. En fin, así como la política estatizada es *la negación de la política* (negación-oclusión del *primer acontecimiento*: la escisión originaria, la incompletitud constitutiva de los sistemas), el multiculturalismo es una *seudo-política* (la negación-oclusión del *segundo acontecimiento*: el mecanismo de formación del sujeto a partir de ese vacío originario).

Lo dicho hasta aquí representa una primera aproximación a la teoría del (no-)sujeto de Badiou; sólo el esbozo más general de la red acontecimental por la que un vacío adviene al Ser, en síntesis, la estructura básica de la acción *política* concebida como *procedimiento genérico*. Badiou, cabe aclarar, no está analizando aquí cuáles son las condiciones empíricas por las cuales se produce un acontecimiento, sino cuál sería su estructura básica.[28] De este modo, viene a llenar la laguna en el concepto de Lefort. Sin embargo, surge aquí una nueva pregunta. Hasta ahora vimos cómo, para Badiou, se articula un procedimiento genérico a partir de la red de intervenciones, pero esto no explica aún cómo ésta se produce (fenómeno que, para él, es sumamente extraordinario). Dicho sintéticamente: ¿por qué hay acontecimiento y no simplemente nada, el vacío? La respuesta a este interrogante le plantea una serie de problemas.

El primero de ellos tiene que ver con el acto de nominación originario por el cual el sitio de acontecimiento (el vacío estructural) adviene al Ser. Como vimos, un acontecimiento presupone una primera intervención (el propio acto de nominación), la cual no sería atribuible a un sujeto, que es su efecto, no su agente. Podemos llamar a esta intervención la "segunda de las paradojas de la acción" (la primera era, según vimos, cómo designar una Verdad sin destruirla como tal): la idea de un acontecimiento que se engendra a sí mismo. A fin de explicar esta segunda paradoja, Badiou desarrolla una segunda defi-

[28] "Así como la ontología no puede sustentar el concepto de verdad (por falta de acontecimiento), tampoco puede formalizar el de sujeto. En contrapartida, puede servir para pensar el tipo de ser al que corresponde la ley fundamental del sujeto, es decir, el forzamiento" (Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 451).

nición del acontecimiento como "Ultra-Uno" ("como ocurre a menudo, la invención consiste en transformar una paradoja en un concepto").[29]

El *Ultra-Uno* es el Uno que se interpone entre sí y el vacío, agrega a la cuenta eso que *no es* en la situación, *forzando* a un término para hacerlo designar aquello que no puede designar. "Esta interposición –dice Badiou– es el Ultra-Uno, porque ella lo cuenta *dos veces*, como múltiple presentado y como múltiple presentado en su presentación".[30] La esencia del Ultra-Uno es, así, el Dos, su permanente disyunción respecto de la situación y de sí mismo (en tanto que agente particular).

> El acontecimiento es Ultra-Uno porque, además de interponerse entre el vacío y el propio acontecimiento, es donde se funda la máxima "hay Dos". El Dos así aludido no es la reduplicación del Uno de la cuenta, la reduplicación de los efectos de la ley. Es un Dos originario, un intervalo de suspenso, el efecto escindido de una decisión.[31]

Es en este punto que Badiou reintroduce su noción medular de *torsión* (que, como vimos, en *Théorie du sujet* quebraba la circularidad de la dialéctica del sujeto, en tanto que *fuerza*).

> La indecidibilidad de la pertenencia del acontecimiento a la situación puede interpretarse como doble función. Por una parte, el acontecimiento connotaría el vacío; por otra, se interpondría entre sí mismo y el vacío. Sería, a la vez, un nombre del vacío y el Ultra-Uno de la estructura presentadora. Y este Ultra-Uno-que-nombra-al-vacío desplegaría en el interior-exterior de una situación histórica, en torsión de su orden, el ser del no-ser, es decir, el *existir*. La intervención interpretante debe, a la vez, mantener y resolver esta cuestión.[32]

[29] *Ibid.*, p. 297.
[30] *Ibid.*, p. 205.
[31] *Ibid.*, p. 231.
[32] *Ibid.*, p. 206.

Esta noción de *torsión* se despliega así en una doble dirección, lo que denota el doble significado del concepto de acontecimiento que se convierte ahora en sujeto y objeto a la vez de sí mismo. El ejemplo clásico es el modelo pactista rousseauneano.

El pacto social (primer acontecimiento) es acontecimental porque, como señala Rousseau, nada puede explicar la salida del estado de naturaleza (de hecho, todas las teorías que intentaron hacerlo terminaron revelándose autocontradictorias). Esto se debe al carácter de pliegue que asume dicho acto. Éste articula una pluralidad de voluntades particulares en una voluntad general, a la cual, a su vez, presupone. "Se puede reconocer en esto –dice Badiou– una estructura de torsión: la voluntad general es, *una vez* constituida, aquello cuyo ser estaba presupuesto justamente en esa constitución".[33] El "pueblo", en fin, indica el hiato que media entre ambos, la autonimia en el vacío que designa y llena a la vez esa brecha.[34] Badiou concluye así por identificar al pueblo con el Ultra-Uno, es decir, aquello que se interpone entre sí mismo y el vacío, que se engendra a sí mismo a partir de una fisura originaria. De allí que todo acto de nominación tenga la forma de una torsión, un pliegue: la misma intervención que interpone al acontecimiento entre sí y el vacío y produce el acontecimiento crea a la vez al acontecimiento como inter-posición al borde de un vacío (un Ultra-Uno). Si el proyecto original de Badiou se desplegaba en dos direcciones –la articulación, por un lado, de una teoría del acontecimiento y, por otro, de una teoría del sujeto– ambas vienen ahora a refundirse en una sola teoría del sujeto-como-acontecimiento. Esta definición de la estructura de torsión será, sin duda, la más problemática en Badiou (y, como veremos, no alcanzaría a resolverla satisfactoriamente, según él mismo admite).

[33] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, pp. 382-383.

[34] "El sujeto es la autonimia [*autonymie*] de una lengua vacía" (*ibid.*, p. 440).

EL ULTRA-UNO COMO "APUESTA"

El origen del concepto de Ultra-Uno en Badiou nos ayuda a comprender mejor su sentido. Su antecedente es la idea de Un-Uno con que, en *Théorie du sujet*, define el concepto hegeliano del proceso subjetivo (el que, si recordamos, Badiou asocia a la noción de *fuerza*).[35] Este concepto indica la estructura de la acción de la fuerza escindida sobre sí misma, del exceso sobre su campo estructural. Lo que define a una fuerza, para Hegel, es la capacidad de generar un doble movimiento de repulsión y atracción. Mediante el movimiento de repulsión, el sujeto recorta su ámbito dentro del campo de fuerzas en que se encuentra situado. Mediante un segundo movimiento de atracción recobra su naturaleza excedentaria, y reconstituye así su identidad en el interior del espacio estructural. Para Badiou, este doble movimiento representaba, en clave metafísica, lo que Marx luego llamaría como el paso de la clase *en sí* a la clase *para sí*. "Así, la clase, en su existencia social dividida, mas siempre eruptiva –señala Badiou– es el Uno del cual procede lo que puede advenir, como política, el partido, el Un-Uno".[36]

El concepto de Ultra-Uno resulta ya, sin embargo, bastante más complicado, y, en principio, se desprende de la noción de partido. Según vimos, dentro de la trama de intervenciones se distingue, en

[35] Si bien evaluar la justeza de las lecturas que Badiou ofrece de los autores que analiza no resulta aquí relevante, es de todos modos sugestivo observar que su interpretación del concepto hegeliano de sujeto como fuerza es muy obviamente errada. Hegel rechazó explícitamente en su *Lógica* este concepto. La fuerza, para Hegel, supone una definición aún genérica de la vida. Ésta no contiene ningún fin dentro de sí, que es precisamente lo que define, para él, los procesos orgánicos, y, por extensión, también al sujeto. Haber tomado a la fuerza (*Kraft*) como modelo de sujeto, aseguraba Hegel, fue, precisamente, lo que habría impedido a Herder y al romanticismo articular una auténtica filosofía de la historia. Al respecto, véase Elías José Palti, "La metáfora de la vida. Herder, su filosofía de la historia y los desarrollos desiguales en las ciencias naturales de la Ilustración tardía", en: *Aporías*, *op. cit.*, pp. 133-192.

[36] Alain Badiou, *Théorie du sujet*, *op. cit.*, p. 229.

primer lugar, un acto de nominación que hace advenir un sitio de acontecimiento al Ser, es decir, *produce* el acontecimiento como acontecimiento advenido y anuncia, a la vez, el segundo acontecimiento como acontecimiento a advenir. Badiou define al acontecimiento como a_x, el cual denota la relación entre un nombre (a) y un sitio de acontecimiento (X). Sin embargo, como sabemos, el significante a_x es siempre supernumerario respecto de la situación, es decir, no hay modo de establecer que la designación a invoca efectivamente un sitio de acontecimiento X. Según afirma, "llegamos aquí al fundamento de todo mi edificio", el que formula en los siguientes términos: "si existe un acontecimiento, *su pertenencia a la situación es indecidible desde el punto de vista de la situación en sí*".[37] Esto es lo que define el carácter *genérico* de un procedimiento. Para él, el hecho de que el acto de nominación sólo nombre al acontecimiento como un "múltiple genérico" significa que éste sólo lo designa como lo innominable dentro de la situación, como ese agujero que quiebra la norma estructural e interrumpe la repetibilidad de la historia. Ahora bien, si esto es así, ¿cómo podemos establecer dicha relación?, es decir, ¿cómo podemos distinguir un acontecimiento, aquello cuya ocurrencia rearticula efectivamente el sistema de distribución de los espacios y roles (una topología a-estructural), de un seudo-acontecimiento, que meramente redispone los elementos dentro del orden existente (un álgebra estructural)? Esto lo lleva a introducir la idea de una segunda intervención.

En efecto, la radical indecidibilidad del acontecimiento conduce, a su vez, al desdoblamiento de la intervención en dos operaciones sucesivas. Su determinación como tal (a_x) implicaría una segunda intervención, o *intervención de interpretación*, que asegure la pertenencia del nombre (a) al sitio (X). Llegamos aquí a los procedimientos mediante los cuales el sujeto cobra forma empírica en la propia trama de intervenciones por las que se produce el acontecimiento, es decir, se abre el espacio en el que despliega la historicidad como cade-

[37] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 204.

na de efectos a partir de un acontecimiento originario (*i.e.*, de una primera intervención).

Esta segunda intervención, al igual que la primera (el acto de nominación), tendría una doble orientación: por un lado, proyecta hacia el futuro (el horizonte abierto hacia lo imposible en la situación dada: el segundo acontecimiento) una *indagación* (*enquête*) que busca establecer aquellos elementos innominados que corresponden al múltiple genérico invocado, y, de este modo, forja, por otro lado, una *fidelidad* retrospectiva a aquél. Una *militancia* sería la articulación de esta doble orientación, el *trabajo* mediante el cual el sujeto se define a sí mismo como tal. Podemos representar lo visto del siguiente modo:

Sin embargo, tan pronto como profundizamos en el análisis de este esquema, empiezan a surgir algunos problemas, los cuales no podían pasar inadvertidos para Badiou.

En primer lugar, la radical indecidibilidad de todo lugar de Verdad (dónde yace ésta) genera una circularidad entre acontecimiento e intervención:

> No cabe duda de que sólo el acontecimiento, figura aleatoria del no-ser, funda la posibilidad de la intervención. Pero también es cierto que si

> ninguna intervención lo hace circular en la situación [...] el acontecimiento, desprovisto de todo ser, radicalmente sustraído a la cuenta-por-uno, no existe.[38]

Según señala Badiou, esta circularidad genera una imagen errada (ahistórica) del acontecimiento, que ignora sus propias condiciones intra-situacionales de producción. La circularidad entre nominación y acontecimiento, asegura, lleva al *izquierdismo especulativo* que imagina la posibilidad de un recomienzo radical. Éste, dice Badiou, "imagina que la intervención sólo se autoriza por sí misma, y rompe con la situación sin otro apoyo que su propio querer absoluto".[39]

El desdoblamiento de la intervención quiebra, en principio, esta circularidad ("no hay otro recurso contra este círculo que escindir de él el punto de reunión", asegura).[40] Toda intervención presupondría ya una intervención anterior.

> Para evitar la curiosa remisión en espejo del acontecimiento y la intervención –del hecho y la interpretación– *es necesario atribuir la posibilidad de intervención a las consecuencias de otro acontecimiento.* La recurrencia del acontecimiento es lo que funda la intervención, o bien: no hay capacidad de intervención, constitutiva de la pertenencia de un múltiple acontecimental a una situación, como no sea en la red de las consecuencias de una pertenencia decidida con anterioridad. La intervención presenta un acontecimiento para el advenimiento de otro. Es un entre-dos acontecimental. Esto quiere decir que la teoría de la intervención es el nido de toda teoría del tiempo. El tiempo, si no es coextensivo a la estructura, si no tiene la *forma sensible de la Ley*, es la intervención misma, pensada como distancia entre dos acontecimientos.[41]

Reencontramos aquí, redefinida, la noción de *torsión* que hace imposible ya una mera vuelta del acontecimiento sobre sí mismo. "Resulta

[38] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 234.
[39] *Ibid.*, p. 235.
[40] *Ibid.*, p. 234.
[41] *Ibid.*

abusivo decir que una verdad es una producción subjetiva, más bien, un sujeto está *capturado en la fidelidad al acontecimiento* y supeditado a la verdad, de la que está siempre separado por el azar".[42] De este modo, sin embargo, la ruptura de la circularidad entre interpretación y nominación termina conduciendo a un regreso al infinito. Toda interpretación supone ya un acontecimiento; pero ello aún no explica cómo se produjo éste. Un acontecimiento, hay que pensar, presupone, a su vez, la ocurrencia de otro acontecimiento anterior, y así sucesivamente. El (no-)sujeto de Badiou, por lo tanto, no precede al acontecimiento; éste se identifica con la misma red de intervenciones acontecimentales. Sin embargo, la carencia de un fundamento último hace que dicha red se proyecte indefinidamente hacia atrás (y del mismo modo el sujeto, que siempre refiere a una intervención anterior, siempre-ya-ocurrida). Esto determina, en última instancia, la naturaleza abierta de la temporalidad, en la cual el sujeto aparece como un operador de conexión entre acontecimientos indiscernibles. Sin embargo, el carácter problemático de este permanente diferimiento hacia atrás se complica desde el momento en que ello inevitablemente se traduce, a su vez, en una proyección infinita análoga hacia delante de aquella segunda intervención subjetiva que vendría a dar sentido retrospectivo a la primera.

En efecto, el despliegue de la trama de intervenciones tampoco resuelve aún el problema de la adscripción (la conexión a_x). Ello se debe al hecho de que, desde el punto de vista de la intervención, la relación entre interpretación y acontecimiento replica la misma estructura de aquella otra entre nominación y sitio, esto es, su conexión resulta indecidible desde la situación. A fin de asegurar esta conexión habría que postular, a su vez, la necesidad de una segunda intervención interpretante (o tercera intervención) que conecte ahora la intervención de interpretación con la intervención interpretada (el acto de nominación original). En síntesis, la indecidibilidad del acontecimiento obliga a que el círculo originario entre interpretación y hecho

[42] *Ibid.*, p. 447.

se despliegue al mismo tiempo hacia adelante (en la serie infinita de los acontecimientos) y hacia atrás (en la serie infinita de las intervenciones de interpretación). La única posibilidad de quebrar esta doble remisión al infinito es establecer esta conexión axiomáticamente. De allí la relación que halla Badiou entre la teoría conjuntista y la ontología, que le permite representar la naturaleza axiomática de la estructura de todo advenir al Ser de un acontecimiento.

Un axioma no es el resultado de un saber, puesto que es el que funda todo saber, su premisa. No nace, pues, de una certeza; tiene, en fin, la forma de una *intervención.* El carácter axiomático de la relación entre sujeto y acontecimiento también se puede expresar de otro modo; uno más familiar a la filosofía. Como vimos, la serie de hechos e interpretaciones indica las condiciones de posibilidad de un acontecimiento, pero no aún cómo éste se produce. En última instancia, nada puede explicar, sin contradicción, bajo qué condiciones esta trama se verifica en una situación dada. Y ello es así por el mismo hecho de que el acontecimiento es inexplicable por naturaleza: "nada –asegura Badiou– puede hacer necesaria esta re-intervención". En este punto, apela a la idea pascaliana de la apuesta.

> [Pascal] iluminó esa paradoja según la cual, en el momento mismo en el que la ciencia legislaba al fin de manera demostrativa, el Dios cristiano sólo podía permanecer en el centro de la experiencia subjetiva si dependía de una lógica por completo diferente, si se abandonaban las "pruebas de la existencia de Dios" y se resitúa la pura fuerza acontecimental de la fe.[43]

En definitiva, toda axiomática tiene el carácter de una apuesta a lo Real. Esta referencia a Pascal contiene, de hecho, la clave fundamental para comprender el sentido último de todo el proyecto marxista postestructuralista. Sin embargo, tomada literalmente, tiende más bien a ocultarlo. Éste sólo se nos revela cuando analizamos las diferencias

[43] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 239.

que separan la noción pascaliana de la apuesta de la versión de Badiou de ésta. Ellas muestran, en fin, cómo la presente "crisis del marxismo" se distingue ya de las que la precedieron, y que jalonaron su trayectoria a lo largo del siglo XX confiriéndole un "sentido trágico", como vimos en el segundo capítulo con motivo de Moreno.

El marxismo postestructuralista y "la experiencia del desastre"

Llegado a este punto, debemos volver a la noción de Ultra-Uno. Como Badiou mismo señala, la definición del acontecimiento como Ultra-Uno resulta sumamente problemática para él. En el "Prefacio a la edición castellana" (1999) reconoce las dificultades que dicho concepto le genera:

> La doctrina del acontecimiento está marcada por una dificultad interna, enunciada de manera práctica en su misma exposición: si el acontecimiento subsiste sólo porque ha sido objeto de una nominación, ¿no hay en realidad *dos* acontecimientos (el múltiple supernumerario, por un lado, y su nominación, por otro)? Además, si el que nombra el acontecimiento es un sujeto, no se puede sostener –como sin embargo se dice– que el sujeto es un fragmento local del procedimiento de verdad. Habría un sujeto originario, o del acontecimiento, que produce el nombre. Para superar esta dificultad, es necesario complicar un poco el concepto de acontecimiento, dotándolo de una lógica (el acontecimiento es desprendimiento inmediato de una *primera consecuencia*, tiene una estructura implicativa) y no sólo de una ontología (el múltiple es un múltiple infundado). A su vez, esa lógica esclarecerá la potencia propiamente *temporal* del acontecimiento, la capacidad para engendrar su tiempo propio, que si bien es cierto que es mencionado en el presente libro, no fue objeto de ningún desarrollo significativo.[44]

[44] *Ibid.*, p. 7.

Badiou anuncia así el tema de una nueva obra, *Ser, aparecer, verdades* (algo de la cual, como veremos, anticipa en *Breve tratado de ontología transitoria*, de 1998).[45]De todos modos, lo que Badiou señala aquí es una aporía inherente a su modelo que ninguna reelaboración subsiguiente podría resolver: el Ultra-Uno, lo que media entre sí y el vacío y hace advenir al Ser al acontecimiento, *no es algo definible dentro de dicho modelo*, tornando así indecidible la distinción entre acontecimiento y seudoacontecimiento (como señala Laclau, "la distinción entre Verdad y simulacro no puede, en definitiva, formularse porque no tiene lugar de enunciación dentro del sistema de Badiou").[46] El Ultra-Uno es, en última instancia, sólo el nombre puesto a un problema, un índice dirigido a aquello que el sistema de Badiou presupone pero que no puede pensarse desde el interior de sus marcos (en sus palabras, se trata de una "invención", es decir, "una paradoja convertida en un concepto"). Y es en él también que dicho sistema revela su sentido último.

Esto se expresa en la presencia implícita, pero nunca articulada, de una segunda torsión en su modelo. En efecto, tras las fisuras del concepto de Ultra-Uno, es decir, tras lo que llama "la segunda de las paradojas de la acción" (la de un acontecimiento que se engendra a sí mismo), que genera la primera torsión, subyace una segunda torsión que indica la autorreferencialidad acontecimental desplegada del sujeto. "Por una suerte de inversión de las categorías, yo ubicaría al sujeto del lado del Ultra-Uno –pese a que él mismo sea el *trayecto* de múltiples (las indagaciones)–, el vacío del lado del ser, y la verdad del lado de lo indiscernible".[47] Este desdoblamiento de la noción de torsión puede observarse más claramente en su *Breve tratado de ontología transitoria.*

En dicha obra, Badiou vuelve a Spinoza (esa suerte de padre tutelar para los althusserianos). Su obra, dice, contiene la clave para com-

[45] Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002 (*vid infra*). La próxima aparición de *Ser, aparecer, verdades*, ha sido finalmente anunciada, aunque bajo un título diferente: *Logiques des mondes.*

[46] Ernesto Laclau, "An Ethics of Militant Engagement", manuscrito.

[47] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 475.

prender el tipo de vínculo, paradójico, que se establece entre la Sustancia primera (el Ser) y el Pensamiento (el Sujeto), en el que el primero es, en principio, causa del segundo, pero, sin embargo, sólo podemos acceder a aquél a través de éste. Badiou señala así un tipo de relación compleja entre ambos (sustancia y pensamiento) que combina causalidad, implicación (acoplamiento) e inclusión.

En primer lugar, en Spinoza, la sustancia infinita no se muestra a sí misma sino en la multiplicidad, en los elementos, que constituyen sus atributos. Entre sustancia y atributos habría una relación simple de causalidad. Sin embargo, según muestra, el vínculo es más complicado. Dentro de la multiplicidad genérica (el "hay" del Ser) se destaca una localización singular, el intelecto, el cual no es un atributo más sino el que abre el espacio a lo infinito, es decir, sirve de operador que permite el acceso a la sustancia divina, y así se constituye como su índice local. En este sentido, el intelecto se encuentra en una posición de pliegue. Encontramos aquí un primer significado de la noción de torsión. El intelecto (el sujeto) es el elemento que, siendo localizado, señala más allá del espacio de localización. El intelecto se constituye así en "efecto inmanente de Dios". Existe, sin embargo, implícita aquí una segunda forma de torsión.

La referencia del intelecto a lo infinito supone, a su vez, una reversión sobre sí, un pliegue hacia el interior del intelecto mismo. La pregunta que entonces aparece en Spinoza es: "¿cómo se puede pensar el ser del intelecto, el 'hay' del intelecto, si el acceso racional al pensamiento del ser, al 'hay', depende él mismo de las operaciones del intelecto".[48] El "hay" genérico de lo Absoluto se desdobla entonces en un segundo "hay" del pensamiento, en tanto que su índice local. Tenemos aquí definidas, pues, dos operaciones de pliegue. Por la primera torsión, el pensamiento, como atributo, se instituye como exposición absoluta del Ser, se trasciende a sí. Por la segunda, el intelecto se refiere, a su vez, a sí mismo en tanto que referente de lo universal. Esta doble dimensión del pensamiento supone, dice, dos

[48] Alain Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria, op. cit.*

tipos distintos de relación respecto de lo absoluto, además de la de causalidad, que lo singularizan como atributo. La primera de éstas es la de *acoplamiento*.[49] Según muestra Spinoza, en el pensamiento, toda idea se encuentra acoplada a su objeto mediante una relación de *conveniencia*. Ésta establece así un vínculo necesario en la relación extrínseca entre el pensamiento y el múltiple finito. De este modo, el intelecto se convierte en campo de Verdad, un efecto inmanente de Dios (para decirlo con las palabras de Laclau, se vuelve un *locus* de efectos universalizantes). Esta relación de acoplamiento contiene, a su vez, una relación de *inclusión*. Lo que confiere al intelecto su singularidad es la propiedad de ser, al mismo tiempo, parte e índice de la totalidad ausente, una totalidad que se incluye a sí misma como una de sus partes (aquello matemáticamente impensable). Este tipo singular de existencia determinada por una triple relación de causalidad, acoplamiento e inclusión es ontológicamente necesaria e inconcebible a la vez.[50]

Según vemos, la indecidibilidad (que es lo que determina el efecto de torsión, el pliegue de la cadena de intervenciones sobre sí) se desdobla en dos direcciones simultáneas: en dirección a la relación entre nominación y sitio de acontecimiento (primera intervención) y en dirección a la relación entre interpretación y nominación (segunda intervención); es decir, abarca no sólo la conexión entre sujeto y vacío (primera torsión expresada por la relación de *acoplamiento*), sino también a la del sujeto consigo mismo (segunda torsión expresada por la relación de *inclusión*). La definición de esta segunda torsión señala el aporte teórico fundamental de Badiou (la idea de una primera torsión, en realidad, no es todavía más que una paráfrasis o explicitación de lo que otros autores vienen ya señalando, de formas diversas o bajo distintos nombres), aunque también el más precario en cuanto a sus fundamentos conceptuales –y por ello mismo, sintomático–. Y esto nos lleva nuevamente a Pascal.

[49] Otra noción de resonancias heideggerianas (*Verkoppelung*).

[50] Véase nota 19.

El tipo de inflexión que Badiou produce en su apropiación de la idea pascaliana contiene la pista para comprender la problemática que subyace en este modelo. "La verdadera esencia de la apuesta –dice– reside en que es necesario apostar y no en que, una vez que estamos convencidos de que es necesario, se elija el infinito antes que la nada, lo que es obvio".[51] Para él, la cuestión que Pascal plantea no refiere al objeto de la apuesta, a qué debemos apostar (a lo Absoluto), sino a una instancia anterior, esto es, a la apuesta misma. Y ello es ilustrativo del sentido de su proyecto filosófico. Éste, en efecto, expresa una suerte de apuesta de segundo orden, una apuesta (segundo acontecimiento) a la apuesta (primer acontecimiento); no a que "hay" Absoluto, sino a que "hay" apuesta a lo Absoluto.[52]

Esta "apuesta de segundo orden" es la que subtiende y organiza el modelo de Badiou (y lo separa del tipo de visión trágica más propia del marxismo precedente). En él, toda intervención reenvía al propio sujeto de la intervención. De hecho, ninguna interpretación se aplica a un hecho sino a otra interpretación precedente. La apuesta, en definitiva, aunque lo presupone, no refiere al vacío estructural (puesto que el vacío, si bien es la condición de posibilidad de un acontecimiento, no es él mismo aún un acontecimiento), pero tampoco a lo Absoluto (lo que nos devolvería al terreno de la ontología), sino a la propia cadena de las intervenciones. Según decía, la trama de intervenciones articulan una fidelidad al mismo *acto de la presentación* (que es la definición del Ultra-Uno), antes que a lo presentado en ella. En fin, todo sujeto sólo se es fiel a sí mismo.

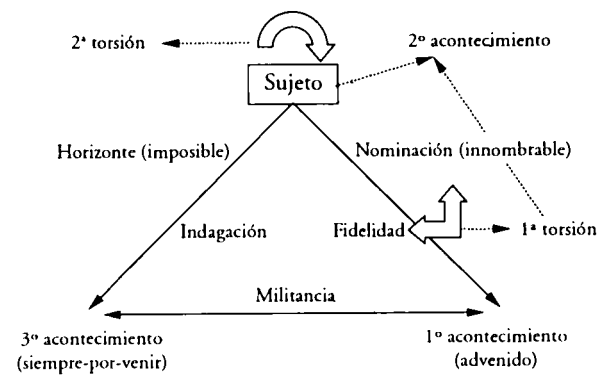
[51] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento, op. cit.*, p. 246.

[52] Tras cada una de las apuestas subyace un tipo de interrogación muy distinta. Mientras que la primera (la apuesta a lo Absoluto) plantea la pregunta respecto de cómo se produce eventualmente el acontecimiento (la emergencia de aquello inconcebible dentro de una situación dada), la segunda (la apuesta a la propia apuesta) nos remite, en cambio, a aquella otra aún más fundamental, que subyace en la anterior, y que es constitutiva pero inarticulable dentro del universo de pensamiento trágico: ¿por qué hay acontecimiento y no simplemente nada, el vacío?

Ello supone una redefinición fundamental del esquema anterior que desnuda aquello que en aquél se encontraba sólo implícito. La idea de un segundo acontecimiento se ve aquí desplazada del horizonte (que se vuelve un tercer acontecimiento, siempre-por-venir) al propio sujeto. Éste, por lo tanto, deja de ser un *entre-dos* acontecimientos, para convertirse él mismo en un acontecimiento. Como señala Badiou hacia el final de *El ser y el acontecimiento*:

> por el momento no es posible ir más lejos en la investigación del modo por el cual el acontecimiento prescribe –o no– las maneras de serle fiel. No obstante, si suponemos que no hay *ningún vínculo* entre la intervención y la fidelidad [es decir, entre primera y segunda intervención], será necesario admitir que el operador de conexión Λ surge de hecho *como un segundo acontecimiento*. En efecto, si el hiato entre a_x –tal como la intervención lo hace circular en la situación– y el discernimiento fiel de lo que está conectado con él [...] es total, es preciso convenir que, además del acontecimiento propiamente dicho, hay ese *otro* suplemento de la situación que es el operador de fidelidad. Y este otro será tanto más verdadero cuanto más real sea la fidelidad, esto es, menos próxima al estado.[53]

Mediante esta segunda torsión se refunden, pues, las nociones de sujeto y acontecimiento en la de Ultra-Uno. Lo dicho puede ser representado como sigue:



[53] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 267.

Este esquema subyace tras el anterior. Aquí, la idea de un segundo acontecimiento sigue siendo la de aquel que introduce ese otro elemento adicional en la situación que suplementa al primero (el acto de nominación originaria) y hace así advenir al Ser al sujeto. Sin embargo, ahora no refiere a ningún hecho (un acontecimiento a advenir que, en *Théorie du sujet*, Badiou lo identificaba con la segunda revolución que pondría fin a la "nueva burguesía" soviética y daría lugar a la instauración de una sociedad sin clases), sino al propio acto subjetivo de interpretación que establece una fidelidad a aquel primer acontecimiento. Y ello produce necesariamente un repliegue del sujeto sobre sí. No sólo en el sentido de que el sujeto se hace fiel únicamente a sí mismo (a una intervención anterior que produce al acontecimiento como lo siempre-ya-advenido), sino también en el sentido de que el propio horizonte a advenir se reabsorbe en él, como su propio horizonte –un siempre-por-venir que es, en tanto que tal horizonte, algo siempre-ya-advenido–. El sujeto-como-acontecimiento deviene su "futuro anterior". Toda indagación, por lo tanto, ya no contendría una apuesta al encuentro (azaroso) con lo Absoluto, sino consigo mismo, en tanto que sujeto.

Convertido él mismo en acontecimiento, en Ultra-Uno, el sujeto queda, pues, *atrapado en el trabajo de su propia generación*.[54] Esta obra comienza así como un intento de dar cuenta de la acción política,

[54] De hecho, en *El ser y el acontecimiento* no hay programa político alguno; no podemos encontrar en él ninguna contribución a la teoría revolucionaria digna de ese nombre (nada comparable, por cierto, a la noción de Gramsci de hegemonía, a la definición de Lenin del imperialismo o del partido revolucionario, o al concepto de Trotski de revolución permanente), ningún "pensamiento estratégico", para decirlo en las palabras de Perry Anderson. Badiou, cabe aclarar, tiene una organización política propia, denominada *L'Organisation Politique*. Se trata, en realidad, de un grupo no sólo claramente marginal (según confiesa, no cuenta con más de una docena de militantes), sino que ha abandonado ya toda expectativa de dejar de serlo. La entrevista que le hace Hallward es reveladora al respecto (véase Peter Hallward, "Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou", en: Alain Badiou, *Ethics, op. cit.*, pp. 95-144). Según cuenta allí, dicha organización no se propone convertirse en un partido, ni tampoco acceder al poder ni al Congreso. Su programa se limita a temas puntuales, como la situación de los indocumentados o las condiciones de trabajo en fábricas, etc. Si bien dichas acciones son, sin duda, muy loables, resulta difícil descubrir en qué sentido éstas

para terminar encerrada en el terreno de sus condiciones subjetivas de posibilidad, que es su verdadero tema implícito (el pecado último de Zarathustra: abismarse sobre sí).[55] Esto es lo que hacia el final de su *Théorie du sujet* introduce en términos de la diferencia entre *creencia* (que es la que se deposita en algo o en alguien: Mao, el partido, etc.) y *confianza*. La creencia, decía entonces, nace cuando se quiebra el saber (sólo se cree en aquello que no se puede conocer); la confianza surge, a su vez, cuando se quiebra la creencia. Ésta no se dirige ya hacia nada exterior, sino hacia el propio sujeto (que se convierte así él mismo en acontecimiento). La confianza es la única base para la autoinstitución del sujeto, la que sostiene el proceso de subjetivación. "En este sentido –dice ahora en *El ser y el acontecimiento*–, el sujeto es confianza en sí mismo",[56] más específicamente, confianza en la confianza (una suerte de confianza de segundo orden). El proyecto filosófico de Badiou cabe definirlo, en suma, como metapascaliano. Y ello nos conduce a la segunda diferencia fundamental que separa la idea de Badiou de la apuesta respecto de la de Pascal.[57]

---

podrían conducir al tipo de transformacion radical que defiende en sus escritos teóricos (ni tampoco cuál es el vínculo entre ambos: no parece necesario, por ejemplo, apelar al teorema de Cantor para justificar la defensa de los derechos de los inmigrantes). En definitiva, de Badiou se puede decir lo mismo que Laclau dice de Žižek: "Žižek toma una posición manifiestamente anticapitalista y asevera que los que proponen el posmodernismo 'como regla, omiten la resignación que implica –la aceptación del capitalismo como la única opción, la renuncia a todo intento real de superar el régimen capitalista liberal existente–' [...]. El problema de aseveraciones como ésa es que no significan absolutamente nada. Yo entiendo lo que Marx quiso decir por superar el régimen capitalista porque él lo ha hecho explícito muchas veces. Por la misma razón, puedo entender también lo que dicen Lenin y Trotski al respecto. Pero en el trabajo de Žižek tal expresión no significa nada, salvo que el autor tenga un plan estratégico secreto acerca del cual tiene mucho cuidado en no dar ninguna información" (Ernesto Laclau, "Estructura, historia y lo político", en: Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 207).

[55] Véase la cita del epígrafe, p. 163

[56] Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 437.

[57] Nos referimos aquí a lo que Lucien Goldmann definió como "visión trágica del mundo", según se discutió en el segundo capítulo de esta obra.

La primera diferencia, según vimos, refiere al hecho de que la apuesta, para Badiou, no remite a lo Absoluto, sino a la propia apuesta (una apuesta a que "hay" apuesta). Esta primera diferencia deriva de, e indica, a su vez, otra más fundamental. Ésta tiene que ver con el tipo de dialéctica que se encuentra aquí operando, aquella que define la *forma* del pensamiento de este marxismo postestructuralista. La idea pascaliana de la apuesta, como vimos, nace de la imposibilidad de conocer a Dios. Este primer tipo de dialéctica trágica no conduce, sin embargo, al pesimismo; todo lo contrario, el desconocimiento de Dios sería lo que obliga justamente a su búsqueda permanente. Y para ello es necesario que Su mutismo sea absoluto. Éste no podría hacérsenos manifiesto de ningún modo; debería hurtarse radicalmente al conocimiento (*Deus absconditus*). En la "visión trágica del mundo", según la analiza Goldmann, es la imposibilidad absoluta del conocimiento la que determina también la necesidad absoluta de Su búsqueda, la que nos obliga a apostar permanentemente por Él.

El tipo de dialéctica trágica que subyace en el pensamiento marxista postestructuralista difiere ya fundamentalmente de la de Pascal. Se trataría ahora, en realidad, de una "dialéctica trágica de segundo orden". Ella no nace de la ignorancia (la imposibilidad radical de conocer la existencia de Dios, de lo Absoluto), sino de un *saber*, de una certidumbre radical: precisamente, de que *no existe Dios*, que lo que se encuentra en el fondo de nuestra existencia no es un Absoluto, sino una Nada, un Vacío. Pero, nuevamente, es esta misma revelación la que empujaría a orientarnos hacia lo trascendente, la que nos obliga a seguir creyendo en lo Absoluto, aun después de que *sabemos* que no existe tal cosa. En última instancia, lo que entonces no nos permite caer en el escepticismo más completo es, precisa y paradójicamente, la propia certidumbre en la imposibilidad de un Absoluto. Para ello, sin embargo, es también necesario que su imposibilidad, su in-existencia, sea radical. Es únicamente mediante la radicalización del escepticismo que se lo puede trascender: tan pronto como llevamos el escepticismo a su límite descubrimos que éste, en última instancia, no es sino otra forma de ingenuidad (el escéptico, en definiti-

va, no hace más que elevar el orden existente al estatus de una Verdad intangible).[58]

Tal reformulación-radicalización de la idea de la apuesta es sintomática del profundo quiebre conceptual producido. Perseverar en el marxismo aun después de que se lo reconoce como históricamente destruido, "mantenerse en la inmanencia de la crisis", conlleva un tipo de experiencia trágica distinta de la de Pascal, según vimos en el capítulo II. La *forma* del pensamiento de Badiou trasunta lo que llamaremos, siguiendo a Blanchot, una "experiencia del desastre", que no es tanto la tragedia misma como su secuela.

La experiencia del desastre se asocia a la sensación de situarse al borde de un abismo, que no es la misma que la de enfrentar una catástrofe, sino, más bien, similar a la de la calma que le sigue, al estado de ruina no únicamente material que deja un derrumbe, huella inconfundible de una tragedia acaecida, es decir, ya pasada pero que, sin embargo, nos deja la sospecha o la promesa presentida de encerrar una amenaza futura infinita (que es tal precisamente porque nunca llega, porque es siempre eso, una amenaza sospechada –o promesa presentida–: la de que quizás no exista ningún futuro y que, sin embargo, aún hay que seguir viviendo).

> El desastre arruina todo mientras deja todo intacto. [...] El desastre no se alcanza. Fuera de su alcance está aquel a quien amenaza, sea de lejos o de cerca, es imposible decirlo: la infinitud de la amenaza ha roto todo límite. Nos encontramos al borde del desastre sin ser capaces de situarlo en el futuro: él es más bien siempre pasado, y, sin embargo, estamos en el abismo o ante la amenaza, formulaciones todas que implicarían el futuro –lo que está por venir– si el desastre no fuera lo que no llega, lo que ha puesto un freno a todo arribo.[59]

[58] En definitiva, a la pregunta de cómo es posible seguir creyendo hoy en la posibilidad de un cambio radical, en el *acontecimiento*, la respuesta es, para Badiou, una sola: acaso, "¿le parece a usted que este capitalismo va a ser eterno?" (Rubén H. Ríos, "Entrevista a Alain Badiou", en: *El Ojo Mocho*, núm. 15, 2000, p. 129).

[59] Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, Lincoln y Londres, Nebraska University Press, 1986, p. 1 [trad. esp.: *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990].

La experiencia del desastre, a diferencia de la crisis, no discierne, no marca hitos, no da consistencia al tiempo señalando un "antes" y un "después", no despliega el devenir como *proceso*. Ella destruye los hitos, trastoca las coordenadas, suspende el devenir en el propio devenir, *in-discierne*. La experiencia del desastre supone, en definitiva, un contrasentido, designa lo indesignable. Justamente porque el "desastre" es, según asegura Blanchot, lo que no puede experimentarse, "no sólo porque no hay un *Yo* que sostenga la experiencia, sino porque (y esto es lo que tal presupuesto significa), desde que el desastre tiene lugar siempre luego de haber tenido lugar, no puede haber ninguna experiencia de él".[60] La experiencia del desastre sería, en fin, esta (no-)experiencia de no tener experiencia, de la imposibilidad de la experiencia (y cuya designación obliga, pues, a violentar el lenguaje).[61]

> Una experiencia que no es un acontecimiento vivido, y que no compromete al presente en ninguna presencia, es ya una no-experiencia [...]. Es sólo un exceso de experiencia, y por más afirmativa que sea, en este exceso ninguna experiencia ocurre [...]. Sentimos que allí no puede caber ninguna experiencia del desastre, incluso si la entendemos como la experiencia última.[62]

En tanto que (no-)experiencia, el desastre es la *tragedia experimentada, noemática*, una tragedia de segundo orden conceptual.[63] Ella nos transporta a aquel territorio (inhabitable) que sólo puede ser designa-

[60] *Ibid.*, p. 28.

[61] El término *experiencia* está tomado aquí en un sentido filosófico, como *Erlebnis*, esto es, como presencia inmediata a sí del Sentido.

[62] Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, *op. cit.*, p. 51.

[63] Como señala Derrida, el "hay" (*il y a*) es el horror supremo, algo peor aun que la muerte: la experiencia de la imposibilidad de la muerte (véase Jacques Derrida, *Aporías. Morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Barcelona, Paidós, 1998). "Morir –decía Blanchot– a veces nos da la sensación (sin dudas, equivocada) no de abandonarnos al desastre, sino de que, si muriésemos, escaparíamos de él" (Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, *op. cit.*, p. 2).

do por el término *crisis*, el cual, sin embargo, no alcanza en modo alguno a representarlo.

La "experiencia del desastre" expresa, en definitiva, no tanto la quiebra de sentido como lo que viene *luego* del Sentido, el sentido después del Sentido, una vez que éste se ha revelado ilusorio. Y, de este modo, hace manifiesta (la des-cubre como tal) aquella forma de ilusión característica de esta era posmetafísica, de este tiempo *out of joint*, en que Dios y todos sus remedos seculares (la Libertad, la Revolución, etc.) nos han ya abandonado: la de creer que la disipación de la ilusión de Sentido nos habría librado finalmente de la presión de su búsqueda. De hecho, la única forma de escapar a ella sería encontrando una Verdad, que es, precisamente, lo que hoy se habría vuelto imposible. Así, mientras tanto, seguimos condenados –y esto es lo que la "experiencia del desastre" designa– a buscar sentidos sin poder encontrarlos, a crear ilusiones (de saber, de valores, de prácticas), y creer en ellas, en un tiempo en que éstas se han revelado como tales, y en el que, por lo tanto, no podemos ya seguir creyendo en ellas, pero tampoco podemos, a pesar de ello –*justamente por ello*–, dejar de hacerlo. No es otra cosa, en fin, que esta empresa paradójica: la inasible tarea de construirse a sí como sujeto ilusorio de las propias ilusiones, la que en la presente crisis del marxismo viene, a su modo –despiadado, desnudo ya de mediaciones–, a condensarse.

Epílogo
LA CRISIS DEL MARXISMO COMO OBJETO HISTÓRICO-INTELECTUAL

> Quid rides? Mutato nomine, de te fabella narratur (¿Por qué te ríes? Con diferente nombre de ti habla la fabulilla).

Más que como una conclusión, este epílogo sirve de motivo para reflexionar sobre lo expuesto y puntualizar cuál fue el objetivo que orientó la elaboración del presente ensayo. Según vimos, lo que se buscó aquí fue interrogar la situación actual del pensamiento marxista desde un punto de vista estrictamente histórico-intelectual; esto es, intentar tornar relevante la crisis del marxismo en tanto que *fenómeno cultural*, lo cual supuso situar dicho fenómeno simultáneamente en tres planos distintos, aunque vinculados entre sí, que son los que aquí repasaremos. De este modo, este estudio aspira a hacer justicia a los aportes de las corrientes marxistas contemporáneas al pensamiento político, los cuales no pueden hallarse en el plano de las orientaciones normativas, en el que se despliega tradicionalmente la filosofía política. Situarlas en esta perspectiva obligaría a violentar su propia empresa. Más que ofrecer respuestas políticas, tales corrientes buscarán conducir hasta sus últimas consecuencias aquello que constituye el límite frente al cual habría de estrellarse toda la tradición filosófico-política precedente (la evidencia de la radical contingencia de los fundamentos de todo orden institucional postradicional), a fin de desplegar a partir de allí la lógica que se abre de la quiebra de inteligibilidad que esto genera, explorar el universo que se articula en función de la fisura que dicha evidencia hiende en el concepto mismo de lo político.

Si el horizonte conceptual que el pensamiento marxista actual articula tiene un sentido, sólo lo adquiere, pues, en la medida en que

participa del orden inestable, de un tanteo incierto en ese terreno –que es el de la *política*, propiamente dicha– en que todas las respuestas posibles, toda ilusión de Verdad revelan su precariedad. El marxismo postestructuralista, en fin, no es sino el intento de desenvolver las paradojas implícitas en esta simultánea imposibilidad-necesidad presente de la política. Abordarlo supone, así, desprenderse antes de toda vocación normativa. Sólo entonces es posible confrontarse con él desde el interior de su propio espesor intelectual. Y ello nos obliga a entrañarnos en aquel nicho epistemológico particular en que su reflexión se emplaza y del que toma su sentido.

Encontramos aquí el primer aspecto en que nuestro objeto resulta significativo desde un punto de vista propiamente histórico-conceptual. En última instancia, el marxismo postestructuralista expresa una recomposición más general en el sistema de los saberes, y sólo dentro de este marco puede comprenderse. Así entendido, se nos descubre como un punto de mira posible para comprender la serie de transformaciones conceptuales que llevaron recientemente a la quiebra de la episteme surgida, un siglo antes, de la disolución del paradigma evolucionista decimonónico y tensionado por la antinomia entre fenomenología y estructuralismo (*i. e.*, entre acción intencional y sistemas autorregulados). El terreno fenomenológico en que se despliega su reflexión no es ya, pues, el del *ego* husserliano, sino el de *condiciones de posibilidad*, que Derrida designó con la expresión *khōra*. Sólo en dicho contexto su problemática resulta inteligible, y sus aportes teórico-políticos revelan su significación histórico-conceptual.

El marxismo postestructuralista, en efecto, se puede comprender como la traducción en clave política de este desplazamiento intelectual más general producido en el último cuarto de siglo. Así como el deconstruccionismo, en su crítica a la metafísica, habría de minar y tornar objeto de análisis la serie de supuestos impensados en que descansaba un determinado sistema de los saberes (que es el que, desde la quiebra del paradigma evolucionista decimonónico, había determinado la condiciones de inteligibilidad de los fenómenos), el marxismo postestructuralista, por su parte, habría de minar y tornar objeto

de análisis la serie de premisas que fundaban el tipo de discursividad política inherente a tal episteme. Así, mientras que la dislocación de los supuestos del evolucionismo histórico nos puso frente a una instancia de objetividades políticas más primitivas, y que Carl Schmitt definió con el término de *soberanía* (en última instancia, una de las distintas traducciones posibles, en términos específicamente políticos, de las instituciones primarias husserlianas), la quiebra de la episteme ordenada en función de la antinomia entre acción intencional y sistemas autorregulados nos pondrá ahora, a su vez, frente a aquello en que esta antinomia descansaba y, por ello mismo, resultaba impensable desde dentro de su forma particular de discursividad. En fin, si bien Schmitt, con su definición de la soberanía como la instancia decisoria en un terreno indecidible (el "estado de excepción", lo llamaba), colocaba toda la reflexión política en un nuevo terreno, nunca se preguntaría, sin embargo —ni podía hacerlo, ya que hacerlo escapaba al universo categorial que tenía disponible— respecto de aquella cuestión más fundamental a la que su definición inmediatamente conducía: ¿por qué hay soberanía y no nada? o, para decirlo de otro modo, ¿por qué hay *política* y no simplemente *Ley?* Éste es, precisamente, el punto hacia el cual convergerá toda la reflexión de esta franja del pensamiento político contemporáneo que hemos analizado aquí, que recorta su espacio de interrogación particular, y delimita su lugar en el escenario filosófico-político presente. Y también, como vimos, aquel en que más agudamente se harán manifiestas las aporías a que dicha empresa parece inevitablemente conducir.

Encontramos aquí, finalmente, la respuesta a la pregunta sobre cuál es el aporte de esta corriente particular a la reflexión política contemporánea. El marxismo postestructuralista se propondría, más concretamente, pensar esa diagonal a partir de la cual se despliega la política, las premisas objetivas para la emergencia de la subjetividad en política (la instancia soberana), en tanto que condición de posibilidad, a su vez, de lo político-jurídico (su premisa ocluida, pero siempre presupuesta). Y también por qué ésta no es verdaderamente pensable; por qué la penetración en dicha instancia nos arroja direc-

tamente a ese núcleo inasible en que radican aquellas paradojas constitutivas de la política moderna, el punto en que ésta encuentra su sentido y también en donde él se disloca.

En un plano más general –el segundo en que la crisis presente del marxismo se torna significativa desde una perspectiva histórico-intelectual–, el análisis de su *forma* particular de discurso nos permite aproximarnos a una problemática más vasta relativa al sentido, naturaleza y estructura de una "crisis conceptual" (aquello a lo que la expresión *crisis* no alcanzaría verdaderamente a representar). Es decir, cómo un marco conceptual dado, que provee las condiciones de inteligibilidad de los fenómenos (y, por lo tanto, ninguno de ellos podría llegar a refutar, sin destruirse como tal), puede, sin embargo, eventualmente percibir –conceptualizar– éstos (como la caída de la URSS) como anómalos, en un sentido fuerte del término, esto es, no sólo como no inscribibles dentro de su propio universo categorial (lo que los tornaría simplemente irrelevantes para él), sino como destructivos de su lógica inmanente. Cómo, en fin, un tipo de discursividad se ve confrontado con aquello que le resultaría, sin embargo, impensable. Y, fundamentalmente, cuál es la dinámica que se abre a partir del momento en que se produce la quiebra experimentada de los horizontes de sentido. En suma, cuál es la *alógica* que gobierna esta forma particular de discurso que nace de –y expresa– la "experiencia del desastre" (como vimos, una auténtica contradicción en los términos), e indagar así su aporética inherente.

Finalmente, el tercer plano en que se puede situar el pensamiento marxista resulta de la combinación de los dos anteriores, esto es: en tanto que manifestación de una crisis conceptual más específica, que es la de la *política* en esta era "posmetafísica". Ésta nos habla, pues, de un momento histórico particular, del escenario intelectual que se abre luego de producido un segundo "desencatamiento del mundo", tras el cual todos los remedos seculares de Dios (la Verdad, la Revolución, la Libertad) han perdido ya definitivamente todo sustento objetivo. Al llegar a este punto debemos invertir, en cierto modo, nuestro planteo inicial. Según se señaló al comienzo, toda crisis conceptual tiene

al menos un componente subjetivo: la quiebra de todo horizonte de inteligibilidad no se trata meramente de la crisis de una determinada ideología, sino que conlleva, a su vez, la disposición subjetiva de persistir en ella, aún después de que se haya revelado insostenible. Cabe decir ahora, inversamente, que toda auténtica crisis conceptual tiene, al menos, un componente objetivo. Refiere menos a las creencias de los individuos que al campo estructural en que éstas se desenvuelven, y que tiende a desestabilizar todo saber, a desnudar toda ilusión de Verdad como tal (una ilusión), revelando su misma Verdad (la Verdad de la Verdad), es decir, su sinsentido inherente (la radical contingencia de sus fundamentos).

Así, situado en un horizonte histórico-conceptual, el marxismo postestructuralista se vuelve relevante como índice y expresión de esa otra crisis que lo engloba, como efecto local de una condición epocal. Su examen nos permite, pues, indagar en dilemas, aporías y perplejidades que, si en él se expresan más crudamente (se vuelven una crisis *experimentada* como tal), no son exclusivas suyas, sino propias de nuestro tiempo. La simultánea necesidad-imposibilidad actual de la política, que encuentra en él su mejor expresión conceptual, indicaría una condición que trasciende al ámbito particular del pensamiento marxista, puesto que remite al horizonte cultural presente que delimita el campo de lo objetivamente concebible. Nos muestra por qué, por lo tanto, no pueden escapar de ella, no pueden eludir las aporías que la concepción de la política hoy plantea, incluso aquellos más firmemente aferrados a alguna *Verdad* en política, los creyentes aún en ella, en una era que, de todos modos, más allá, o más acá de toda creencia, es, objetivamente, postsecular. Pero también por qué tampoco pueden eludirlas aquellos que creen en (la ilusión postmetafísica última) que la erosión de todo sentido, de la ilusión de Sentido, nos libra, finalmente, de la presión de su búsqueda.

Llegamos así al argumento central que organiza el presente estudio. No es sino esta simultánea necesidad-imposibilidad de sentidos luego de quebrado el Sentido, que nos hace hablar de una "crisis de la política", que hace que ésta se nos aparezca como *problema*, la que "el

legado de Marx" designa, y en la que encuentra, si no la única posible, la mejor expresión hoy disponible, la que señala ese horizonte que se abre *luego* del Sentido y permite internarnos en él. Pero ello sólo a condición de evitar hallar toda "respuesta", de resistir a la tentación de pretender declarar resueltas problemáticas a las que no se alcanzaría aún a recorrer en todo su espesor, en fin, sin lograr antes penetrar aquel núcleo aporético a partir de la cual se despliega el horizonte presente de la política.

En síntesis, entiendo que es este tipo de aproximación histórico-intelectual a la crisis contemporánea del marxismo donde radica la originalidad del presente estudio, y lo que define el objetivo específico en función del cual espero que sea leído y evaluado. El mismo no espera hallar ni aportar respuestas políticas o filosóficas. No pretende ofrecer posibles soluciones o alternativas a la dislocación experimentada de la política. Aspira, más modestamente, a tratar de clarificar cuáles son hoy las preguntas que ella nos plantea y revelar por qué la presente crisis del marxismo contiene algunas claves fundamentales para ello.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAM, Tomás, Alain Badiou y Richard Rorty, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

Acontecimiento, Buenos Aires, 1991-2003.

ADAMOVSKY, Ezequiel (comp.), *Octubre hoy. Conversaciones sobre la idea comunista a 150 años del Manifiesto Comunista y a 80 de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1999.

———— (comp.), *Historia y sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2002.

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, trad. Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998.

ALBRITTON, Robert, "Perry Anderson's Materialism", en: *Philosophy of Social Science*, núm. 17, 1987, pp. 439-441.

ALTAMIRANO, Carlos (dir.), *Diccionario crítico de términos de sociología cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

ALTHUSSER, Louis, *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1970.

————, *La revolución teórica de Marx*, trad. e introd. Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1985 (ed. orig.: *Pour Marx*, París, Maspéro, 1965).

————, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1985.

ALTHUSSER, Louis y Étienne Balibar, *Para leer* El capital, México, Siglo XXI, 1985.

ALTHUSSER, Louis, Pierre Macherey y Étienne Balibar, *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires, Metropolitanas, 1984.

ALVATER, Elmar, *Leyendo* El capital, trad. Ignacio Romero de Solís, Madrid, Fundamentos, 1972.

ANDERSON, Perry, "Introduction", en: *New Left Review*, núm. 52, 1968, pp. 1-8.

————, *La cultura represiva. Elementos de la cultura nacional británica*, prólogo de Ernesto Laclau, Barcelona, Anagrama, 1977.

————, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Barcelona, Fontanara, 1981.

————, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1985.

———, *Teoría, política e historia: Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
———, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
———, *Democracia y socialismo. La lucha democrática desde una perspectiva socialista*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1988.
———, *A Zone of Engagement*, Londres y Nueva York, Verso, 1992.
———, *English Questions*, Nueva York, Verso, 1992.
——— (comp.), *Mapping the West European Left. Social Democrats, Socialists, Communists, Post Communists*, Londres, Verso, 1994.
———, *Los orígenes de la posmodernidad*, trad. Luis Andrés Bredlow, Barcelona, Anagrama, 2000.
———, "Renovaciones", en: *New Left Review*, núm. 1, 2000, pp. 5-20.
———, "Un sentido de la izquierda", en: *El Rodaballo*, núm. 13, 2001, pp. 87-90.
———, "Una respuesta a Norberto Bobbio", en: *El Rodaballo*, núm. 13, 2001, pp. 93-94.
ARAC, Jonathan (comp.), *Postmodernism and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
ARON, Raymond, *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, París, Gallimard, 1970.
ATTRIDGE, Derek (comp.), *Post-structuralism and the Question of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
AYTO, John, *Arcade Dictionary of Word Origins*, Nueva York, Arcade, 1990.
BADIOU, Alain, *Teoría de la contradicción* [1975], Gijón, Júcar, 1982.
———, *Théorie du sujet*, París, Seuil, 1982.
———, *¿Se puede pensar la política?*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
———, *Le Nombre et les nombres*, París, Seuil, 1990.
———, *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud Soriano, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.
———, *Conditions*, París, Seuil, 1992.
———, *Rapsodia por el teatro (breve tratado filosófico)* [1990], Málaga, Ágora, 1993.
———, *Deleuze. "El clamor del ser"*, trad. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manatial, 1997.
———, *Abrégé de Métapolitique*, París, Seuil, 1998.

———, *D'un désatre obscur. Sur la fin de la vérité d'État*, París, Éditions de l'Aube, 1998.
———, *Petit Manuel D'Inesthétique*, París, Seuil, 1998.
———, *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999.
———, *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. Danielle Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999.
———, *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*, Buenos Aires, Ediciones del Cifrado, 2000.
———, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, trad. e introd. Peter Hallward, Londres, Verso, 2001.
———, "Existence and Death", en: *Discourse*, vol. 24, núm. 1, 2002, pp. 63-73.
———, *Breve tratado de autonomía transitoria* [1998], Barcelona, Gedisa, 2002.
———, *Circunstancias*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2004.
BADIOU, Alain y Louis Althusser, *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1994.
BADIOU, Alain y François Balmès, *De l'ideologie*, París, Maspéro, 1976.
BAKER, Keith Michael, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.
BALIBAR, Étienne, *Cinco estudios marxistas sobre materialismo*, Buenos Aires, 904 Editor, 1977.
———, *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985.
———, *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
———, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997.
———, *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
———, *Politics and the Other Scene*, Londres, Verso, 2002.
———, *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
BALIBAR, Étienne e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPAL, 1991.
BALIBAR, Étienne *et al.*, *Teoría de la historia*, México, Terra Nova, 1981.
BARKER, Jason, *Alain Badiou. A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press, 2002.
BASTIDE, Roger (comp.), *Sentido y usos del término estructura en las ciencias del hombre*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

BAYNES, Kenneth, James Bohman y Thomas McCarthy (comps.), *After Philosophy. End or Transformation?*, 6ª ed., Cambridge, The MIT Press, 1993.

BEARDSWORTH, Richard, *Derrida and the Political*, Nueva York, Routledge, 1996.

BERTRAM, B., "New Reflections On The Revolutionary Politics of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe", en: *Boundary 2*, vol. 2, núm. 3, 1995, pp. 81-110.

BIDET, J. y J. Texier (comps.), *El futuro del socialismo. Coloquio internacional. La Sorbona 1991. Bajo la dirección de Jacques Bidet y Jacques Texier*, Buenos Aires, Letra Buena/El Cielo por Asalto, 1992.

BLACKBURN, Robin (comp.), *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, México, Cambio XXI/UNAM, 1994.

BLACKLEDGE, Paul, "Perry Anderson and the Ends of History", en: *Historical Materialism*, núm. 7, 2000, pp. 199-219.

BLANCHOT, Maurice, *The Space of Literature*, trad. A. Smock, Lincoln, University of Nebraska Press, 1982.

————, *The Writing of the Disaster*, Lincoln y Londres, Nebraska University Press, 1986 [trad. esp.: *La escritura del desastre*, Caracas, Monte Ávila, 1990].

BLOCH, Ernst, "Nonsynchronism and Dialectics", en: *New German Critique*, núm. 11, 1977, pp. 22-38.

BOBBIO, Norberto, "El comienzo de la historia", en: *El Rodaballo*, núm. 13, 2001, pp. 90-93.

BORRADORI, Giovanna, "Two Versions of Continental Holism", en: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26, núm. 4, 2001, pp. 1-22.

BOSTEELS, Bruno, "Alain Badiou's Theory of the Subject: Part I. The Recommencement of Dialectical Materialism?", en: *PLI: The Warwick Journal of Philosophy*, núm. 12, 2001, pp. 200-229.

————, "Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism? Part II", en: *PLI: The Warwick Journal of Philosophy*, núm. 13, 2002, pp. 173-208.

————, "Badiou without Žižek", en: *Polygraph*, núm. 17, 2005, pp. 221-244.

BRACHER, Mark *et al.* (comps.), *Lacanian Theory of Discourse. Subject, Structure, and Society*, Nueva York y Londres, New York University Press, 1994.

BROMLEY, Simon, "Politics and History after the Fall", en: *Historical Materialism*, vol. 10, núm. 3, 2002, pp. 245-261.

BROWN, Wendy, *States of Injury*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

BUCHANAN, Ian, "Reading Jameson Dogmatically", en: *Historical Materialism,* vol. 1, núm. 3, 2002, pp. 223-244.

BURNS, Lawrence, "Derrida and the Promise of Community", en: *Philosphy and Social Criticism,* vol. 27, núm. 6, 2001, pp. 43-53.

BUTLER, Judith, "Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France", en: *History and Theory,* vol. 29, núm. 2, 1990, pp. 248-258.

————, *Bodies that Matter,* Nueva York, Routledge, 1993 [trad. esp.: *Cuerpos que importan,* Buenos Aires, Paidós, 2002].

————, *Excitable Speech. A Politics of the Performative,* Nueva York y Londres, Routledge University Press, 1997.

————, "Further Reflections on Conversations of Our Time", en: *Diacritics,* núm. 27.1, 1997, pp. 13-16.

————, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France,* Nueva York, Columbia University Press, 1999.

BUTLER, Judith, Ernesto Laclau y Reinaldo Laddaga, "The Uses of Equality", en: *Diacritics,* vol. 27, núm. 1, 1997, pp. 3-12.

BUTLER, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

CADAVA, Eduardo, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (comps.), *Who Comes After the Subject?,* Nueva York y Londres, Routledge, 1991.

CALINESCU, Matei, *Cinco caras de la modernidad. Modernismo. Vanguardia. Decadencia. Kitsch. Posmodernismo,* Madrid, Tecnos, 1987.

CALLAGHAN, John, *British Trotskym: Theory and Practice,* Oxford, Blackwell, 1984.

CALLARI, Antonio, Stephen Cullenberg y Carole Biewener (comps.), *Marxism in the Postmodern Age. Confronting the New World Order,* Nueva York, The Guilford Press, 1995.

CALLINICOS, Alex, *Contra el posmodernismo,* Bogotá, El Áncora, 1993.

————, *Theories and Narratives. Reflections on the Philosophy of History,* Durham, Duke University Press, 1995.

CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad,* 2 vols., Buenos Aires, Tusquets, 1993.

CINGOLANI, Pierre, "Modernité, démocratie, hérésie. Jacques Rancière *La Mesentente*", en: *Critique,* núm. 601-602, 1997, pp. 446-460.

CLARK, Michael, "Imagining the Real: Jameson's Use of Lacan", en: *New Orleans Review,* núm. 11, 1984, pp. 67-72.

————, "Introduction", en: *New Orleans Review,* núm. 11, 1984, pp. 7-9.

CLARK, T. J. "Origins of the Present Crisis", en: *New Left Review,* núm. 2, 2000, pp. 85-96.

COHEN, Marshal, Th. Nagel y Th. Scanlon (comps.), *Marx, Justice, and History,* Princeton, Princeton University Press, 1980.

COPJEC, Joan, *Supposing the Subject,* Londres, Verso, 1994.

CORNELL, Drucilla, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson (comps.), *Deconstruction and the Possibility of Justice,* Nueva York, Routledge, 1992.

COROMINAS, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana,* Madrid, Gredos, 1996.

Correo Internacional, Buenos Aires, 1984-1991.

Correspondencia Internacional-La Verdad, Buenos Aires, 1981-1984.

CORVEZ, Maurice, *Los estructuralistas. Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y otros,* trad. Leandro Wolfson y Andrés Pirk, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

CRITCHLEY, Simon, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas,* West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1999.

————, *Ethics. Politics. Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought,* Nueva York y Londres, Verso, 1999.

CRITCHLEY, Simon y Peter Dews (comps.) *Deconstructive Subjectivities,* Nueva York, State University of New York Press, 1996.

DALLMAYR, Fred R., *Twilight of Subjectivity. Contributions to a Post-Individual Theory of Politics,* Amherst, The University of Massachusetts Press, 1981.

DALY, G., "Post-Metaphysical Culture and Politics", en: *Economy and Society,* vol. 23, núm. 2, 1994, pp. 173-200.

DE ÍPOLA, Emilio, *Metáforas de la política,* Rosario, Homo Sapiens, 2001.

DEANNING, Michael, "Fredric Jameson-Bibliography", en: *New Orleans Review,* núm. 11, 1984, pp. 80-82.

DEBRIX, François, "Specters of Postmodernism: Derrida's Marx, the New International and the Return of Situationism", en: *Philosophy and Social Criticism,* vol. 25, núm. 1, 1999, pp. 1-21.

DERRIDA, Jacques, *Introduction à "L'Origine de la géometrie" de Husserl,* París PUF, 1962.

————, *La diseminación,* Madrid, Fundamentos, 1975.

————, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl,* Valencia, Pre-Textos, 1985.

———, *Limited Inc*, Evanston, Northwestern University Press, 1988.
———, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1989.
———, *Escritura y diferencia*, Barcelona, Anthopos, 1989.
———, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
———, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, PUF, 1990 (tesis doctoral presentada en 1954).
———, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995.
———, *Khora*, trad. Diego Tatián, Córdoba, Alción, 1995.
———, "Archive Fever: A Freudian Impression", en: *Diacritics, núm.* 25.2, 1995, pp. 9-64.
———, *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
———, *Adiós a Emmanuel Levinas*, Madrid, Trotta, 1998.
———, *Aporías. Morir-esperarse (en) "los límites de la verdad"*, Barcelona, Paidós, 1998.
———, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998.
———, *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.
———, *Dar la muerte*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós, 2000.
DERRIDA, Jacques, Marc Guillaume y Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, París, Descartes & Cie, 1997.
DE SANTOS, Blas,"La fidelidad del olvido", en: *El Rodaballo*, núm. 4, 1996, pp. 7-10.
DEWS, Peter, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londres, Verso, 1987.
DIKEÇ, Mustafa, "Pera Peras Potos. Longings for Spaces of Hospitality", en: *Theory, Culture & Society*, núm. 19, 2002, pp. 227-247.
DOCHERTY, Thomas (comp.), *Postmodernism. A Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
DOSSE, François, *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004.
DOTTI, Jorge, "Reflexiones persistentes sobre el marxismo y la crítica deconstruccionista", en: *Entrepasados*, núm. 20, 2001, pp. 11-26.
DOWLING, William C., *Jameson, Althusser, Marx. An Introduction to The Political Unconscious*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1987.

DUROUX, Yves, "Inactuel Marx, remarkes sur le noeud politique. Étienne Balibar, *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx. Masses, Classes, Ideas*", en: *Critique*, núm. 601-602, 1997, pp. 522-536.

DUSO, Giuseppe *et al.*, *Pensar la política*, trad. Isabel Vericat, México, IIS-UNAM, 1990.

EAGLETON, Terry, *Against the Grain. Essays 1975-1985*, Londres, Verso, 1986.

————, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

————, *La función de la crítica*, Barcelona, Paidós, 1999.

————, *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*, Oxford, Basil Blackwell, 2003.

EAGLETON, Terry, Fredric Jameson y Edward Said, *Nationalism, Colonialism and Literature*, Minneapolis, University of Minessota Press, 1992.

ELLIOTT, Gregory, *Perry Anderson. The Merciless Laboratory of History*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1998 [trad. esp.: *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*, Valencia, Universidad de Valencia, 2004].

ELLISTON, Frederick y Peter McCornick (comps.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977.

ERMATH, Elizabeth Deeds, *Sequel to History. Postmodernism and the Crisis of Representational Time*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

FARBER, Marvin, *The Search for an Alternative. Philosophical Perspectives of Subjectivism and Marxism*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1984.

————, "Agency in the Discursive Condition", en: *History and Theory*, vol. 40, núm. 4, 2001, pp 34-58.

FARGE, Arlette, "L'histoire comme avènement. Jacques Rancière *Les Noms de l'histoire, Essai de poetique du savoir*", en: *Critique*, núm. 601-602, 1997, pp. 461-466.

FINK, Bruce, *The Lacanian Subject*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

FRANK, Manfred, *What is Neostructuralism?*, trad. Sabine Wilke y Richard Gray, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* [1967], trad. Elsa Frost, Barcelona, Planeta, 1985.

————, *Remarks on Marx. Conversations with Ducio Trombadori*, trad. R. James Goldstein y James Cascaito, Nueva York, Semiotext(e), 1991.

————, *Hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

GAGARIN, M., *Aeschylean Drama*, Berkeley, University of California Press, 1976.

GASCHÉ, Rodolphe, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge (EE.UU.), Harvard University Press, 1986.

GLYNOS, Jason, "The Grip of Ideology: a Lacanian Approach to the Theory of Ideology", en: *Journal of Political Ideologies*, vol. 6, núm. 2, 2001, pp. 191-214.

GOLDMANN, Lucien, *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1967.

————, *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

————, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, Barcelona, Península, 1985.

GOTMAN, A., "La Question de l'hospitalité aujourd'hui", en: *Communications*, núm. 65, 1997, pp. 5-19.

GRAF VON KROCKOW, Christian, *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, trad. Agapito Maestre Sánchez y Javier Campos Daroca, México, Cepcom, 2001.

GREEN, Leonard, Jonathan Culler y Richard Klein, "Interview with Fredric Jameson", en: *Diacritics*, vol. 1, núm. 3, 1982, pp. 72-91.

GREIMAS, Algirdas Julien, *Semántica estructural* [1966], Madrid, Gredos, 1987.

————, *On Meaning. Selected Writings in Semiotic Theory*, trad. P. Perron, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

GRUZINSKI, Serge, *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*, trad. E. Corrigan, Cambridge (EE.UU.), Polity Press, 1993 [trad. esp.: *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

HALLWARD, Peter, *Badiou: A Subject to Truth*, prólogo de Slavoj Žižek, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.

HARVEY, David, *La condición de la posmodernidad* [1990], Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

HASSAN, Ihab, "POSTmodernism: A Paracritical Bibliography", en: *New Literary History*, 1971, pp. 5-30.

————, "Culture, Indeterminacy, and Immanence: Margins of the (Postmodern) Age", en: *Humanities in Society*, núm. 1, 1978, pp. 51-85.

HEIDEGGER, Martin, *Sendas perdidas (Holzwege)*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1979.

————, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000.

HELLER, A. y F. Fehér, *The Postmodern Political Condition*, Cambridge, Mass., Polity Press, 1988.

HOBSBAWM, Eric, *Historia del siglo XX, 1914-1991*, Barcelona, Crítica, 2004.

HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

————, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Altaya, 1999.

HUYSSEN, Andreas, Homi Bhabha, Jacques Rancière y Ernesto Laclau, "The Identity In Question-Discussion", en: *October*, núm. 61, 1992, pp. 78-82.

IFFLAND, James, "The Political Unconscious of Jameson's *The Political Unconscious*", en: *New Orleans Review*, núm. 11, 1984, pp. 36-45.

IPAR, Ezequiel, "Una contención apasionada del ser", en: *El Ojo Mocho*, núm. 15, 2000, pp. 125-133.

JACOBY, Russell, *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

JAMES, Carol, "Does Jameson Have any Use for Allegory?", en: *New Orleans Review*, núm. 11, 1984, pp. 59-66.

JAMESON, Fredric, *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1974.

————, *Perspectiva crítica del estructuralismo y el formalismo ruso*, Barcelona, Ariel, 1980.

————, *Sartre. The Origins of a Style*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

————, *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, 2 vols., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989 [trad. esp.: *Periodizar los '60*, Córdoba, Alción, 1997].

————, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Londres, Verso, 1990.

————, *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991.

————, *Documentos de cultura, documentos de barbarie* [1979], Madrid, Visor, 1989.

————, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

————, *Signatures of the Visible*, Nueva York y Londres, Routledge, 1992.

———, "Cinco tesis sobre el marxismo realmente existente. El Marx de Derrida", en: *El Rodaballo*, núm. 4,1996, pp. 2-6.

———, *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo. 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 1999.

JANTSCH, Erich, *The Self-Organizing Universe. Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, Oxford, Pergamon Press, 1980.

JARVIS, Simon, "Forlon Fort. The Left in Trialogue", en: *Diacritics*, vol. 31, núm. 1, 2001, pp. 3-24.

JAY, Martin, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, California University Press, 1984.

———, *Socialismo Fin-de-Siècle*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

JENCKS, Charles (comp.), *The Postmodern Reader*, Londres, Academy Editions, 1992.

JOHNSON, Galen A. y Michael B. Smith (comps.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1990.

KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

KARSZ, Saúl *et al.*, *Lectura de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1970.

KAVANAGH, James H., "The Jameson-Effect", en: *New Orleans Review*, núm. 11, 1984, pp. 20-28.

KELLNER, Douglas (comp.), *Postmodernism/Jameson/Critique*, Washington DC, Maisonneuve Press, 1989.

KERN, Stephen, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge (EE.UU.), Harvard University Press, 1983.

KITTLER, Friedrich, *Discourse Networks 1800/1900*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

KOCKELMANS, J. y Th. Kiesel (comps.), *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, 1970.

KOSELLECK, Reinhart, "Krise", en: Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (comps.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, vol. 3, pp. 617-650.

KRISTEVA, Julia, *La révolution du language poétique*, París, Seuil, 1974.

LACAN, Jacques, *Escritos*, 2 vols., Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.

———, *El Seminario*, libro 2, *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. 1954-1955*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

———, *El Seminario*, libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires, Paidós, 1993.

LaCapra, Dominick, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1990.

Laclau, Ernesto, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo* [1977], México, Siglo xxi, 1986.

————, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* [1990], Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

————, "Universalism, Particularism, and the Question of Identity", en: *October*, núm. 61, 1992, pp. 83-90.

———— (comp.) *The Making of Political Identities*, Londres y Nueva York, Verso, 1994.

————, "The Time is Out of Joint", en: *Diacritics*, vol. 25, núm. 2, 1995, pp. 86-97.

————, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

————, "Converging on an Open Question", en: *Diacritics*, vol. 27, núm. 1, 1997, pp. 17-20.

————, *The Politics of Rhetoric*, Colchester, University of Essex, 1998.

————, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

————, "An Ethics of Militant Engagement", mimeo.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* [1992], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Lefort, Claude, *La invención democrática*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

Lotman, Yuri M., *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, trad. Delfina Muschietti, Barcelona, Gedisa, 1999.

Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949.

Lukács, Geörgy, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.

Lyotard, Jean-François, *Discurso, figura* [1971], Barcelona, G. Gili, 1979.

————, "The Unconscious, History, and Phrases: Notes on *The Political Unconscious*", en: *New Orleans Review*, núm. 11, 1984, pp. 73-79.

————, *La posmodernidad explicada a los niños*, Barcelona, Gedisa, 1986.

————, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

———, *Economía libidinal* [1974], trad. Tununa Mercado, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.
———, *The Lyotard Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
———, *Peregrinaciones, ley, forma, acontecimientos*, Madrid, Cátedra, 1992.
———, *La condición posmoderna*, Barcelona, Planeta, 1993.
———, *Moralidades posmodernas* [1993], Madrid, Tecnos, 1996.
MACKEY, Richard y Eugenio Donato (comps.), *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1982.
MAGNUS, Bernd y Stephen Cullenberg (comps.), *Whither Marxism?: Global Crises in International Perspective*, Nueva York, Routledge, 1995.
MALEVAL, Jean-Claude, *La forclusión del Nombre del Padre. El concepto y su clínica*, Barcelona, Paidós, 2002.
MANDEL, Ernest, *El pensamiento de León Trotski*, Barcelona, Fontanara, 1980.
———, *Tratado de economía marxista*, 3 vols., México, Era, 1985.
———, *Las ondas largas del desarrollo capitalista*, México, Siglo XXI, 1986.
MARTÍNEZ MAZZOLA, Ricardo, "La teoría de la hegemonía, ¿es un historicismo?", mimeo.
MARX, Carlos y Federico Engels, *La sagrada familia*, México, Grijalbo, 1967.
———, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1967.
MCGOWAN, John, *Postmodernism and Its Critics*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1992.
MERLEAU-PONTY, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974.
MICHAUD, Yves, "Les pauvres et leur philosophie. La philosophie de Jacques Rancière", en: *Critique*, núm. 601-602, 1997, pp. 421-445.
MILNER, Jean-Claude, *L'Oeuvre claire: Lacan, la science, la philosophie*, París, Seuil, 1995.
MOHANTY, S. P., "History at the Edge of Discourse: Marxism, Culture, Interpretation", en: *Diacritics*, vol. 12, núm. 3, 1982, pp. 47-56.
MOLINA, Esteban, *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Leffort*, México, Cepcom, 2001.
MORENO, Nahuel, "Proyecto de tesis", en: *Correspondencia Internacional-La Verdad*, número especial, 1981.
———, *Las revoluciones del siglo XX*. Buenos Aires, Antídoto, 1986.
———, *Conversaciones con Nahuel Moreno*, Buenos Aires, Antídoto, 1986.

———, "Nahuel Moreno. Esbozo biográfico", *Cuadernos de Correo Internacional*, Buenos Aires, 1988.

———, *El partido y la revolución. Teoría, programa y política. Polémica con Ernest Mandel*, Buenos Aires, Antídoto, 1989.

———, *Escritos sobre revolución política*, Buenos Aires, Antídoto, 1990.

———, *Escuela de Cuadros. Venezuela, 1982. Nuestra experiencia con el lambertismo*, ed. de Mercedes Petit, Buenos Aires, Crux, 1991.

———, *Informes e intervenciones*, Buenos Aires, Crux, 1991.

MOUFFE, Chantal (comp.), *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Londres y Nueva York, Verso, 1992.

———, *The Return of the Political*, Londres y Nueva York, Verso, 1993.

——— (comp.), *Deconstruction and Pragmatism*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.

NAÏR, Sami y Michael Lowy, *Goldmann ou la dialectique de la totalité*, París, Seghers, 1973.

NANCY, Jean-Luc, *Le sense du monde*, París, Galilée, 1993.

———, *The Birth of Presence*, trad. Brian Holmes, Stanford, Stanford University Press, 1993.

NEGRI, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993.

———, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, trad. Clara de Marco, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994.

NELSON, C. y L. Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1982.

NIMNI, Ephraim, *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis*, Londres y Boulder, Pluto Press, 1991.

NUSSBAUM, Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

PALTI, Elías José, *"Giro lingüístico" e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

———, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001.

———, "El 'retorno del sujeto'. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno", en: *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, núm. 7, 2003, pp. 27-50.

———, *La nación como problema. Los historiadores y la "cuestión nacional"*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

———, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento político mexicano del siglo XIX. (Un estudio sobre la forma del discurso político)*, México, Fondo de Cultura Económica, en prensa.

PASCAL, Blas, *Pensamientos*, Barcelona, Hyspamérica, 1984.

PETRUCELLI, Ariel, *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1998.

PIPPIN, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem: on the Dissatisfactions of European High Culture*, Cambridge, Basil Blackwell, 1991.

POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica* [1975], Madrid, Tecnos, 2002.

PÖGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque, Madrid, Alianza, 1993.

PORTILLA, León (comp.), *La visión de los vencidos*, México, UNAM, 1992.

QUIROGA, Hugo, Susana Villavicencio y Patrice Vermeren (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, Rosario, Homo Sapiens, 1999.

RADER, Melvin, *Marx's Interpretation of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1979.

RAGLAND-SULLIVAN, Ellie, y Marck Bracher (comps.), *Lacan and the Subject of Language*, Nueva York y Londres, Routledge, 1991.

RANCIÈRE, Jacques, *La lección de Althusser*, trad. I. Ramos, Buenos Aires, Galerna, 1974.

———, *Breves viajes al país del pueblo*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

——— (comp.), *La politique des poètes. Pouquoi des poètes en temps de détresse?*, París, Albin Michel, 1992.

———, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

———, *On the Shores of Politics*, trad. Liz Heron, Londres, Verso, 1995.

———, *El desacuerdo. Política y filosofía*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

———, "La parole muette. Notes sur 'la littérature'", en: *Critique*, núm. 601-602, 1997, pp. 481-500.

———, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, París, La Fabrique, 2000.

———, *El maestro ignorante* [1987], Barcelona, Laertes, 2003.

RACINARO, Roberto, *La crisi del marxismo nella revisione di fine secolo*, Bari, De Donato, 1978.

RICOEUR, Paul, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, trad. Edward G. Ballard y Lester Embree, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

———, *Hermenéutica y estructuralismo* [1969], trad. Graziella Baravalle y María Teresa La Valle, Buenos Aires, La Aurora, 1975 (originalmente publicado en *Le conflit des interprétations*).

———, *Sí mismo como otro*, trad. de Agustín Neira Calvo, México, Siglo XXI, 1996.

RINESI, Eduardo, *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*, Buenos Aires, Colihue, 2003.

RÍOS, Rubén H., "Entrevista a Alain Badiou", en: *El Ojo Mocho*, núm. 15, 2000, pp. 128-129.

ROCHA, Ronald, "Ser o no ser posmoderno", en: *El Rodaballo*, núm. 4, 1996, pp. 5-7.

ROCKMORE, Tom, "On Recovering Marx after Marxism", en: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26, núm. 4, 2000, pp. 95-106.

ROSANVALLON, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

ROSE, Gillian, *Dialéctica del nihilismo. La idea de ley en el pensamiento postestructuralista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

RYAN, Michael, "The Marxism-Deconstruction Debate in Literary Theory", en: *New Orleans Review*, núm. 11, 1984, pp. 29-35.

———, *Marxism and Deconstruction*, 3ª ed., Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1989.

SAZBÓN, José, *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SCAVINO, Dardo, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

———, "Ideología y pensamiento", en: *El Rodaballo*, núm. 13, 2001, pp. 23-29.

SCHMIDT, Alfred, *History and Structure. An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theory*, trad. J. Herf, Cambridge, The MIT Press, 1981.

SCHRIFT, A. D., "Foucault's Reconfiguration of the Subject. From Nietzsche to Butler, Laclau/Mouffe, and Beyond", en: *Philosophy Today*, vol. 41, núm. 1, 1997, pp. 153-159.

SHAW, David Gary, "Happy in Our Chains? Agency and Language in the Postmodern Age", en: *History and Theory*, vol. 40, núm. 4, 2001, pp. 1-9.

SKINNER, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en: *History and Theory*, núm. 8, 1969, pp. 489-509.

SMART, Barry, *Postmodernity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994.

SMITH, Anna Marie, *Laclau and Mouffe. The Radical Democratic Imaginary*, Nueva York y Londres, Routledge, 1998.

SOREL, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978.

SPRINKER, Michael, "The Part and the Whole", en: *Diacritics*, vol. 12, núm. 3, 1982, pp. 57-71.

————, *Imaginary Relations. Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1987.

———— (comp.), *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida's* Specters of Marx, Londres, Verso, 1999 [trad. esp.: *Demarcaciones espectrales. En torno a* Espectros de Marx *de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 2002].

STARN, Randolph *et al.*, *El concepto de crisis*, Buenos Aires, Megápolis, 1979.

STEINER, George, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, trad. M. Ultorio, México, Gedisa, 1990.

————, *La muerte de la tragedia*, trad. E. L. Revol, Caracas, Monte Ávila, 1991.

STEVENS, Wallace, "Fredric Jameson", en: *New Orleans Review*, núm. 11, 1984, pp. 10-19.

STURROCK, John (comp.), *Structuralism and Since. From Lévi-Strauss to Derrida*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

SZENDRI, Eric V., "Bergson, Prigogine and the Rediscovery of Time", en: *Process Studies*, vol. 18, núm. 3, 1989, pp. 181-193.

TARCUS, Horacio, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.

TEUBNER, Gunther, "'Y Dios se echó a reir...' Indeterminación, autorreferencia y paradoja en el derecho", en: *Zona Abierta*, núms. 40-41, 1995, pp. 159-202.

THOMPSOM, E. P., *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.

TORFING, Jacob, *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek*, Oxford, Blackwell, 1999.

TROTSKI, León, *El programa de transición para la revolución socialista*, Buenos Aires, Crux, 1986.

———, *Obras de León Trotski, XV: La era de la revolución permanente*, México, Juan Pablo Editor, 1973.

VATTIMO, Gianni, *Ética de la Interpretación*, trad. J. Etcheverry, Buenos Aires, Paidós, 1992.

WALDENFELS, Bernhard, *De Husserl a Derrida. Una introducción a la fenomenología*, trad. Wolfganag Wegscheider y Joan-Carles Mèlich, Barcelona, Paidós, 1997.

WHITE, Hayden, "Getting Out of History", en: *Diacritics*, núm. 12.3, 1982, pp. 2-13.

WILLIAMS, Raymond, *Modern Tragedy*, Stanford, Stanford University Press, 1966.

WOLIN, Richard, *The Terms of Cultural Criticism. The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, Nueva York, Columbia University Press, 1992.

WOOD, Ellen Meiskins, *The Retreat from Class: A New "True" Socialism*, Londres, Verso, 1986.

Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología* [1989], Madrid, Siglo XXI, 1992.

———, *Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político* [1991], Buenos Aires, Paidós, 2003.

———, *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*, Cambridge (EE.UU.), The MIT Press, 1991.

———, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schiller and Related Matters*, Londres y Nueva York, Verso, 1996.

———, "Psychoanalysis in post-Marxism: The case of Alain Badiou", en: *South Atlantic Quarterly*, vol. 97, núm. 2, 1998, pp. 235-261.

——— (comp.), *Cogito and the Unconscious*, Durham, Duke University Press, 1998.

———, "Melancholy and the Act", en: *Critical Inquiry*, núm. 26, 2000, pp. 657-681.

———, "From *History and Class Consciousness* to *The Dialectic of Enlightenment*... and Back", en: *New German Critique*, núm. 81, 2000, pp. 107-125

———, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

———, *Welcome to the Desert of the Real. Five Essays on September 11 and Related Issues*, Londres y Nueva York, Verso, 2002.

———, "Lacan Between Cultural Studies and Cognitivism", en: *Umbra,* 2002, pp. 9-32.

———, "A Plea for Leninist Intolerance", en: *Critical Inquiry,* núm. 28, 2002, pp. 542-566.

———, *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío,* Buenos Aires, Atuel, 2003.

ÍNDICE DE NOMBRES

Adorno, Theodor W.: 41.
Ahmad, Aijaz: 151, 152.
Althusser, Louis: 52, 90-94, 101 n., 170, 171 n.
Anderson, Perry: 21-29, 31-36, 38-53, 55-61, 74, 75, 78, 80, 89, 92, 104, 134 n., 195 n.
Aristóteles: 136.
Austin, John: 132 n.
Ayto, John: 14 n.

Badiou, Alain: 20, 21-22, 27, 53, 90, 108, 129, 133, 134, 139-141, 161, 163, 169-198.
Balibar, Étienne: 16 n., 90, 135, 139 n., 170, 171 n., 175.
Balmès, François: 171 n.
Baudelaire, Charles: 95.
Baudrillard, Jean: 33.
Beardsworth, Richard: 155 n.
Bernstein, Eduard: 67 n.
Blanchot, Maurice: 11, 21, 198, 199 n.
Bloch, Ernst: 37 n.
Bobbio, Norberto: 49 n.
Borges, Jorge Luis: 163.
Bresano, Hugo: 56 n.
Brown, Wendy: 110 n.
Brunner, Otto: 13 n.
Burckhardt, Jacob: 16.
Burns, Lawrence: 149 n.
Butler, Judith: 90, 101 n., 105 n., 107 n., 110 n., 111 n., 112 n., 113 n., 114 n., 115 n., 116 n., 119 n., 120 n., 121-123, 124 n., 125 n., 126 n., 129 n., 196 n.

Cadava, Eduardo: 135 n.
Callinicos, Alex: 23 n., 40, 41, 45.
Cantor, Georg: 175 n., 196 n.
Carlson, David Gray: 135 n.
Chirac, Jacques: 30.
Clark, Tim J.: 40 n., 51 n.
Connor, Peter: 135 n.
Conze, Werner: 13 n.
Copjec, Joan: 135 n.
Cornell, Drucilla: 135 n.
Corominas, Joan: 13 n.
Critchley, Simon: 154 n.
Cullenberg, Stephen: 15 n., 133 n.

Derrida, Jacques: 22, 31 n., 95-97, 102, 107 n., 122, 126, 130-133, 135, 140, 141, 143-146, 148, 149 n., 150-155, 157-161, 163, 165, 178 n., 179, 199 n., 202.
Deutcher, Isaac: 60 n.
Dotti, Jorge: 66 n.
Dikeç, Mustafa: 141 n.

Debrix, François: 155 n.
Duroux, Yves: 171 n.

Eagleton, Terry: 36, 40, 43, 48 n., 82 n., 150-152, 155, 157.
Elliott, Gregory: 47 n., 49 n., 60 n.
Engels, Federico: 71 n., 134, 145 n., 153, 164 n.
Etzioni, Amitai: 28.

Féher, Ferenc: 23 n.
Fiedler, Leslie: 28.
Foucault, Michel: 31 n., 38 n.
Fukuyama, Francis: 50, 51, 153 n.
Freud, Sigmund: 90.
Feuerbach, Ludwig: 91 n., 132 n.
Fink, Bruce: 123, 124 n.

Gagarin, Michael: 160 n.
Galilei, Galileo: 93 n.
Gasché, Rodolphe: 97 n.
Gaudibert, Pierre: 14, 16.
Gellner, Ernest: 50.
Geras, Norman: 100 n., 126.
Goldmann, Lucien: 20, 55, 81, 82, 83 n., 84, 85, 196 n., 197.
Gorbachov, Mijail: 60.
Gotman, Anne: 141 n.
Gramsci, Antonio: 35, 100 n., 101 n., 195 n.
Guillaume, Marc: 150 n.

Habermas, Jürgen: 29, 31, 32, 40, 49.
Hallward, Peter: 178 n., 195 n.
Hamacher, Werner: 148, 155-158, 159 n.
Harvey, David: 40.
Hassan, Ihab: 28, 29.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 51, 123, 134 n., 171 n., 172, 183.
Heidegger, Martin: 41, 90, 174 n.
Heller, Agnes: 23 n.
Herder, Johann Gottfried von: 183 n.
Hobsbawm, Eric: 88.
Hölderlin, Johann Christian Friedrich: 143.
Husserl, Edmund: 87, 94, 97 n., 98 n., 126 n.

Ípola, Emilio de: 168 n.

Jameson, Fredric: 17 n., 21-24, 32-37, 38 n., 39-46, 51-53, 57, 59, 61, 74, 75, 78, 89, 92, 104, 109, 134 n.
Jencks, Charles: 29, 30.

Kant, Immanuel: 83, 110 n.
Kantorowicz, Ernst: 136 n.
Kellner, Douglas: 15 n., 133 n.
Kierkegaard, Søren: 121.
Kojève, Alexandre: 51.
Koselleck, Reinhart: 13 n., 14.
Kuhn, Thomas: 16.

Lacan, Jacques, 36, 37, 38 n., 52, 96, 101, 117 n., 118, 124 n., 171 n.
Laclau, Ernesto: 21, 22, 65, 66 n., 67, 68, 73, 85, 87, 90, 98, 99 n., 100 n., 101, 102 n., 103 n., 104-109, 110 n., 111-116,

118-128, 129 n., 132, 136, 149 n., 157 n., 169 n., 172, 190, 192, 196 n.
Lambert, Pierre: 64 n.
Lazarus, Sylvain: 171 n.
Lefort, Claude: 163-169, 177, 180.
Lenin: 72 n., 134, 153, 195 n., 196 n.
Locke, John: 132.
Lukács, Georg: 35.
Lunacharski, Anatoli: 82 n.
Luxemburgo, Rosa: 71 n.
Lyotard, Jean-François: 29-32, 35, 36, 39, 40.

Macherey, Pierre: 150.
Magnus, Bernd: 15 n., 133 n.
Maleval, Jean-Claude: 117 n.
Mandel, Ernest: 17 n., 33, 40, 57, 58, 59 n., 60, 74-80, 92.
Marcuse, Herbert: 41.
Marx, Carlos: 14, 17 n., 36, 58, 64, 65, 66 n., 70-72, 73 n., 74, 77 n., 90-92, 114 n., 118, 131 n., 132-134, 138, 139, 141, 144-146, 148, 150-154, 157, 159, 163, 164 n., 171 n., 183, 196 n., 206.
Masaryk, Thomas: 15.
Méndez, Andrés: 79 n.
Merleau-Ponty, Maurice: 23, 92.
Mills, Charles Wright: 28.
Moreno, Nahuel: 20-22, 54-61, 62 n., 64, 67, 68 n., 69-72, 73 n., 74-78, 79 n., 81, 82 n., 83-85, 87-89, 150, 189.
Mouffe, Chantal: 65, 67, 68, 73, 85, 90, 98, 99 n., 100 n., 101, 102 n., 103 n., 104 n., 106, 108, 112, 126, 127, 169 n.

Nancy, Jean-Luc: 135 n.
Negri, Antonio: 154, 157 n.
Nietzsche, Friedrich: 19, 90, 93, 142 n., 163.
Nussbaum, Martha: 159, 160 n.

Olson, Charles: 28.
Onís, Federico de: 27.

Palti, Elías J.: 23 n., 31 n., 73 n., 93 n., 98 n., 137 n, 183 n.
Pascal, Blas: 20, 81, 83, 84, 188, 192, 193, 196-198.
Piatigorsky, Jorge: 27 n.
Platón: 97.
Pocock, John G. A.: 73 n.
Popper, Karl: 63.
Portilla, León: 18 n.

Racinaro, Roberto: 15 n.
Rancière, Jacques: 90, 91 n., 93, 136, 138, 139, 171 n., 176.
Rawls, John: 132.
Reagan, Ronald: 49 n., 60, 81 n.
Rinesi, Eduardo: 82 n.
Ríos, Rubén H.: 198 n.
Rockmore, Tom: 134 n.
Rorty, Richard: 132.
Rosenfeld, Michael: 135 n.
Rousseau, Jean-Jacques: 135, 138, 139, 182.

Salazar, António de Oliveira: 47.
Sartre, Jean-Paul: 41, 51, 92, 160 n.

Sazbón, José: 15 n., 16.
Schmitt, Carl: 203.
Segovia, Tomás: 117 n.
Skinner, Quentin: 94 n.
Smart, Barry: 32 n.
Sófocles: 160.
Spanos, William: 28.
Spinoza, Baruch: 190, 191, 192.
Sprinker, Michael: 131 n., 148 n., 150 n., 151 n., 152 n., 154 n., 156 n., 157 n., 159 n.
Sraffa, Piero: 66 n.
Stalin, José: 57, 69, 88, 134, 153.
Starn, Randolph: 14 n.
Steiner, George: 81 n., 131.
Stirner, Max: 145, 146, 154, 163.

Tales de Mileto: 93 n.
Tarcus, Horacio: 82 n.
Tatcher, Margaret: 49 n.
Trotski, León: 56, 57 n., 58, 60 n., 68 n., 69, 70, 71 n., 195 n., 196 n.
Tse-Tung, Mao: 173, 196.

Venturi, Robert: 28, 29.
Vincent, Jean-Pierre: 150 n.

Wallerstein, Immanuel: 72 n.
Weber, Max: 103.
Williams, Raymond: 82 n.
Wittgenstein, Ludwig: 29.

Žižek, Slavoj: 21, 22, 67 n., 72 n., 87, 90, 101 n., 105 n., 107, 108, 109, 110 n., 111 n., 112, 113 n., 114-116, 117 n., 118-121, 122 n., 123-126, 128, 129 n., 132, 177, 196 n.

ÍNDICE

Agradecimientos 9
Prefacio. La pregunta por el marxismo hoy 11
Introducción. Crisis de las ideas e ideas de la crisis:
El marxismo como laboratorio 13
"Crisis" y "experiencia abismal" 18

I. *Saber* sin *Verdad.* (Perry Anderson y Fredric Jameson:
marxismo y posmodernismo) 23
El posmodernismo y el relato de sus orígenes 27
Jameson y la aproximación materialista a la posmodernidad ... 33
El "inconsciente político" y las premisas teóricas ignoradas ... 36
Jameson y las diversas respuestas marxistas posibles
a la posmodernidad 39
Verdad versus saberes del marxismo 46

II. El trotskismo como la *Verdad* implícita del marxismo
(Nahuel Moreno: historia, contingencia y sentido trágico) .. 55
El colapso del marxismo como *saber* 57
Política y Verdad: la irrupción de la temporalidad
en el pensamiento marxista 64
Política y sentido trágico del trotskismo 74
Trotskismo y visión trágica del mundo 82

III. La *Verdad* como postulado (Ernesto Laclau y Slavoj Žižek:
lo Real y lo Imaginario del marxismo) 87
La descomposición del "marxismo estructuralista" 90
El deconstruccionismo y la inflexión postestructuralista
del marxismo 93

Del vacío al sujeto: la teoría de la hegemonía 98
Lo *Real* y la Verdad de la Verdad del marxismo 108

IV. La *Verdad* como promesa (Jacques Derrida y sus espectros) 131
La *justicia* como sobrevida espectral del marxismo 135
La *hauntology* y la ultravida espectral del marxismo 143
La promesa de Marx y los espectros de Derrida 148

V. La *Verdad* como apuesta (Alain Badiou y la "experiencia del desastre") 163
Badiou y los orígenes de la teoría del (no-)sujeto 170
El supernumerario y la trama de la acontecimentalidad 175
El Ultra-Uno como "apuesta" 183
El marxismo postestructuralista y "la experiencia del desastre" 189

Epílogo. La crisis del marxismo como objeto histórico-intelectual 201
Bibliografía 207
Índice de nombres 227

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales